

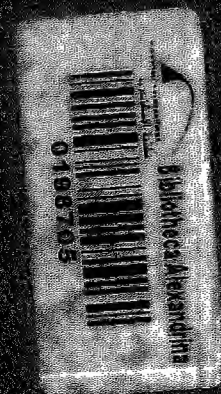


من الشرق الأوسط

كتاب الفؤاد

بماضي في الله والطبيعة والإنسان

أحمد محمد الوائلي



من الشرق
والغرب

كتاب الوجود

مباحث في . له . والطبيعة . والإنسان
بقلم السيد محمود أبو الفيض المنوفي

كلمة المزمع عباس محمود العقاد عن كتاب الوجود

ان هذا الكتاب هو الزم الكتب لمن يتوخى البحث العصري في
حقيقة الكائنات وفي حقيقة الوجود على الاجمال .

وهو كتاب مرسوم أو « مخدوم » كما يقال في اصطلاح المؤلفين ،
لم يصدر باللغة العربية كتاب يحوى ما حواه في هذا الموضوع ، ولم يكن
معول المؤلف فيه على المراجع العربية وحدها ، بل لعل اعتماده على مراجع
الفلسفة الأوربية بين قديمها وحديثها أظهر من اعتماده على مراجعنا
المعهودة ، لأنه قصد فيه الى اقناع المحدثين الذين يلهجون بفلسفة العصر
وأساليبه ويعرضون عن القديم لقدمه من غير بحث ولا اطلاع عليه !

وأجمل ما في الكتاب - وليس هو بالنسق النادر فيه - كلامه عن
عالم العناصر الذى هو العالم البرزخى بين المادة والقوة ، فمن هذا العالم
البرزخى نتحقق أن الشيء المنظور يتحول الى غير المنظور ، ويصبح هو
والفكر والروح فى الخفاء سواسية .

ولا نطن أن بين النور والقوة فرقا الا فى الألفاظ ، لأن الطاقة يستوى
فيها أن تكون اشعاعا أو حركة أو حرارة أو « مغناطيس » أو كهربيا أو
غير ذلك ، ولا فرق أيضا بين الحرارة والنور والمنظور والنور غير المنظور
الا فى طول الموجات وقصرها .

ومصدر الوجود كله على هذا النحو هو النور ، ثم النور الالهى وهو
نشاط محض ، ولا فرق بين الوجود والعلم الا فى خاصة « النشاط »
الذى لا يقاس دائما بمقياس المحسوسات ، بل يتعداها الى ما وراء الحس
والعقل والخيال .

وكتاب الوجود مظهر من مظاهر النزعة الروحية التي توازن عندنا
تلك النزعة الجسدية ، كما تتمثل في الصورة المثيرة والأقاصيص الملاجنة
والشواغل الحسية ، وكفى بأمثال هذا البحث عدلا كافيا للموازنة بين
النزعتين ، فانه لدليل على يقظة الجانب الرفيع من ملكات الانسانية بين
المصريين وبين قراء العربية على التعميم وما أحوجنا اليوم الى اليقظة في
هذا الجانب الرفيع !

« عباس محمود العقاد »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدمة وإهداء

الحمد لله وكفى ، والصلاة والسلام على عباده الذين اصطفى « وبعد »
فهذا كتاب الوجود .

أقدمه وأهديه الى سائر أبناء الجامعة الانسانية المتوحدين تحت
هذا الاسم . طبيعة ونشأة ونزعة مهما تباينت لغاتهم أو نحلهم وألوان
أدماتهم : أبيضها ، وأصفرها ، وأحمرها ، وأسودها ، وخاصة كل محب
للحقيقة محضة ، غير متعصب لفكرة خاصة ، ولم يذهب بلبه بريق
الظواهر ، ولم تقف نظره للوجود دون لباب الحق الخالص ، ولم تهوش
فطرته جدليات المذاهب المسفسطة ، أو آلية الحياة المادية !

والى كل لقن ذكى يدرك تعبير الحقيقة خلال صحائف الوجود ، ويفهم
لغتها ، ورموزها ، ومعانيها ، الجلية جلاء الشمس لفريق من الناس الخفية
خفاء الليل على فريق آخر .

على أن لغة الوجود لغة فصيحة سوية النظام ، بحيث تقع كل ذرة
وكل عنصر فيه كحرف من حروفها ، وكل مركب ككلمة من كلماتها ، وكل
حقيقة خفية تبعث على التفكير تمثل معنى من معانيها (١)

بيد أن الحقيقة مجردة لا تتفتح أصدافها عن معانيها الا لدى قلب
نقى ، ومنطق سليم ، ونظرة الى الكائنات خالصة ، أو فكر حر لا تشوبه
نزعة من تحيز ، ولا لوثة من جمود أو تقليد .

وانى لأعد كتابى هذا مجرد رسالة بسيطة الى أبناء الانسانية ومحبيها

(١) والمخاطب بتلك اللغة هي السرائر الانسانية الكامنة فى نفوس البشر وما تكنه من
مدارك ووجدانات .

جميعا ، حملها أخ لهم ، سبقت الى فؤاده لمع من أضواء الحق ، وأراد أن تنعكس على أفكارهم ، واضحة جليلة جلاء الشمس ، تهدي الى الرشيد ، وتدعو الى سواء السبيل .

أو أعده خطابا متواضعا موجها الى مثقفي العالم وعلمائه وفلاسفته جميعا ، ليس له في نفسه من قيمة سوى ما يهدف اليه من نزعة اخلاص وحب للانسانية ممثل في فرد من أفرادها ، أو قل انها تقدم للفكر في سبيل البحث الخالص والحق الصراح .

على أنها خلاصة مذهبي في الحق ، ومبلغ نظرتي للوجود ، ونتيجة عرفاني ، وعصارة تفكيري الذي ما فتى منذ الصبا يبحث عن الحقيقة ، وهي جملة مباحث في : الله ، والطبيعة ، والانسان .

فان عدتها فلسفة فلك ما تشاء لا فلسفة مثالية لا ترى للوجود من علة سوى الفكر وحده ، ولا تعتمد في مجال البحث الا على منطق العقل المجرد .

ولا تعدها أيضا فلسفة طبيعية أو مادية لا تعتمد الا على الخبرة الحسية التجريبية فقط .

ولا تعدها كذلك فلسفة حلولية لا تميز بين العلة والمعلول ، ولا بين ما هو واجب الوجود ، وما هو ممكنه .

وانما هي فلسفة مؤلها واحدية تنزيهية ، توحد الوجود في اطلاقه وتنزه علة عن الحلول والاتحاد وما يشبه ذلك ، ثم انها تسلم بوجود العقل والشيء (الفكر والمادة) في وقت واحد بوصفهما مظهرين لحقيقة واحدة أولية ، هي ذاتها أسمى منهما ومقومة لهما ، وهي علة الوجود بأسره .

بيد أن آراءنا في رسالتنا هذه مدعومة على منطق الحس ، وعلى منطق العقل ، ومنطق القلب جميعا .

وفي نهجنا الواضح صوغ من الذوق الفطري ، وركيزة من الإدراك العقلي ، ومؤيد من الواقع المحس ، فهي لا تباين الايمان (الذوق الفطري) ، ولا تتعارض مع الفكر (الركيزة العقلية) ، ولا تناقض العلم الواقعي (الواقع المحس) .

هذا اذا عدت نظرتنا هذه للوجود مذهباً فلسفياً ، والا فقل معنى : انها

فى مجموعها مجرد بارقة وامضة من بوارق الحقيقة المطلقة ، فاضت عن قلب محب ومقدر لها •

تلك الحقيقة لا أدعى اليك أنى أملكها وحدى ! فان هذا مطلب لا يقول به الا من بعقله دخل ، أو من لا يقدر المعرفة قدرها ، فان أحدا من الناس لا يمكن أن يدعى أن الحقيقة وقف على عقله وحده ، ولا هو بمبتكر أو مبتدع لها مهما ذكا عقله ، وسما تفكيره ، وعظمت مواهبه •

وانما الحقيقة هى التى تملك على الناس سائر قلوبهم وعقولهم ، وتنبثق فى روعهم انبثاقا جيلا بعد جيل ، وتترأى أعضاؤها لفرد اثر فرد •

وقد كانت أستارها خلال الأدهار ولا تزال تتكشف للعقول والبصائر سترا بعد سترا بحسب قابلية الناس واستعداداتهم متبعة فى ذلك أسلوب ترقى النوع البشرى ، وتدرجه نحو الكمال ، فتنساب رويدا بأعضائها ولطفها الجذاب الى جميع الأفئدة والقلوب على السواء بحيث لا ترى كائنا من الناس جاهلا أو عالما ساذجا أو حكيما الا وفى مستقر فؤاده لمعة فى حقيقة ، وعلى طرف لسانه كلمة من حكمة ، قل نصيبه من ذلك أو كثر • ولذا كانت الحقيقة نفسها مقياس كل شئ : الكون ، والفكر ، والانسان •

وليس الانسان بمقياس للحقيقة كما يزعم سوفسطائيو هذه العصور الحديثة (أصحاب المذاهب : المادى والواقعى والآلى وأضرابهم) •

ولما أخطأ القوم وزن الحقائق النسبية بذلك القسطاس ، قسطاس الحق الخالص ، وبعبارة : قسطاس الحقيقة المطلقة ، واتخذوا من أشخاصهم المحدودة وتفكيرهم الآلى المحض مقاييس للوجود وعلته - حادوا عن طريق الفلسفة الصحيحة ، وصاغوا من ذلك التفلسف العقيم مقدمات لا تنتج ، ثم انهم يرغمون الحقائق اعتسافا على أن تكون نتائج مطابقة لمقدماتهم ، رضى الحق (فى نفسه) بذلك أو أبى •

بيد أن الفلسفة الحق الجديرة بهذا الاسم هى العلم المطلق الذى يؤسس ببيدهياته ورياضياته ومنطقه العقلى والحسى سائر قواعد العلوم التجريبية ، فضلا عن أن الفلسفة الحق فى الوقت نفسه هى العلم الفائق الأعلى الذى يجب أن يوحد بين نتائج مباحثه وأهدافه ، وبين النتائج القصوى لجميع العلوم ، فيربط علائقها ويعللها ويسلكها جميعا فى وحدة

شمولية من المعرفة العامة ، يتلاقى بها والحقيقة المطلقة وجها لوجه في صعيد واحد ، أى أنها (الفلسفة) مبدأ العلوم المؤسسة لقواعدها ومن ثم هى غايتها التى توحد بين سائر نتائج العلوم فى صعيد من الانسجام والألفة والتوحيد والشمولية التى مبعثها حقيقة واحدة مطلقة .

فاذا ضيق مجال الفلسفة وتهافت موضوعها وحصرت وتحيزت - تقطعت أوصالها حتى تصبح علما جزئيا (كـ بعض العلوم الطبيعية) مقياسه التجربة الحسية أو (الانسان والأشياء) ، فلا يكون ثمة فرق بين العلم الطبيعى فى مفهومه والفلسفة فى مدلولها الضيق ، ولو كان هذا هكذا لاحتاجت تلك الفلسفة المزعومة - كـ بقية العلوم الجزئية - الى فلسفة أشمل منها وأعمق تفسر علائقها ، وتؤلف بين نتائجها ولا سيما أن موضوع الفلسفة العامة هو الوجود مطلقا : محسه ومعقوله وظواهره وحقائقه . وبعبارة أخرى : ان موضوع الفلسفة هو فقه الألفة الرابطة بين مبدأ الوجود وغاياته ، ثم تفهم حقيقته فى شمولها وتوحيدها ، وأسلوب بحثها يتناول كل خبرة ذاتية أو موضوعية مما يشمل عالم الذات وعالم الموضوع جميعا .

ولن تصل الفلسفة الى ذلك الأوج وهو عالمها الحقيقى الا بمثل هذا الشمول ، وبامتلاك أسس رتب اليقينية العلمية والعقلية ، وبذا يتحتم أن ينضوى تحت شمولها آخر ما ينتهى اليه العلم من نتائج ، وأول ما ينفرج عنه المعتقد من معارج للايمان ، وحينئذ يتجلى للباحث فى تلك الآفاق المتكاملة أن العلم والفلسفة والدين كلها نواح واتجاهات تهدف الى حقيقة وجودية واحدة هى وحدة الدين والفلسفة والعلم (١) . ويقابل ذلك التوحيد الشامل ما صيغت عليه الذات الانسانية من كفايات . متدرجة فى سلم العرفان الذى يكون العلم أول درجاته وأقربها (كناية الحس) ، وتكون الفلسفة أوسطها (كناية العقل) ، ويكون المعتقد أعلاها وأعمها (كناية الوجدان القطرى) .

فالفلسفة على هذا التقدير هى رائد الفكر الانسانى ، ومجلى حكمة البشر ، وسجل المعرفة ، وهى فوق ذلك كله الوسيلة لفهم الانسان لنفسه ، وما فطرت عليه من مواهب ونزعات وفهم الكون أيضا وما أسس عليه من حقائق وظواهرات .

(١) ومن التوفيق الالهى أن يكون هذا الاسم لكتاب وضعناه على هامش كتاب الوجود ليكون مجالا أوسع وأكثر تبسيطا يوضح ما يهدف اليه هذا الكتاب فى مجمله ومفصله .

والفلسفة معيار الأخلاق فعلمها بعض فروع الفلسفة ، ومقدرة القيم بكفايات المعرفة الثلاث الحس والعقل والوجدان ، وهى المشرف الأعلى على جميع منازع الناس ، وتطورهم فى علومهم ومعارفهم ومعتقداتهم وسلوكهم وسائر اتجاهاتهم العقلية والسياسية والاجتماعية من حيث ان منازعهم اما غريزية أو حسية أو عقلية أو وجدانية فى سائر ما يدور فى المجتمع من مسائل تخص الجسم أو العقل أو الروح ، وحسب الفلسفة شرفا وقيمة أن تكون هى نقطة الصلة بين العلم والدين .

هذا وإذا كانت السعادة لا تعدو فى غالب الأمر باطن الانسان وأفكاره - على ما نعتقد ونقرر - فالتفكير الفلسفى المنظم هو مسبر السعادة وكشافها الوحيد الذى لا يخطئ الهدف وبهذا وذاك تكون الفلسفة الصحيحة هى منار الانسانية الأعظم ، ومصباحها الذى يضىء حينما فينير لها طريق التقدم ، ويخبر حينما فتتسكع فى ظلمات الجهل والحيرة الى أن يضىء لها ثانية ، فتسير الى الامام ، وذلك فى كل ميادين العلم والفلسفة والدين .

وحسبك دليلا على صحة هذا الرأى أن الفلسفة اذا تهافتت تهافت النظر العقلى ، وضل وتعرجت سبله ، فيتهافت الخلق بل والمعتقد تبعاً لذلك ، ويرتد تفكير الانسان الى ظواهر الحياة الآلية ، ليعتصر ما فيها من منفعة مادية اشباعا لأنانيته ، وسدا لمطالب الغريزة .

ولكى يكبت العقل فى مثل هذه الأحوال ما فطرت عليه الذات الانسانية من نزعات متسامية ويخفيها يلحد عنتا أو تجاهلا أو يتشكك، أو يتظاهر بالالا أدرية ، فيعود شاكاً فى نفسه وفى قيمة تفكيره ، ثم فى سائر الحقائق والقيم كلها مع أن القارئ لكتابه هذا : اما أن يكون طالب حكمة يصبو الى ثقافة فكرية عالية ، أو تهذيب نفسانى رفيع ، أو عالماً يذهب مذهب العلم الخالص ، ويهدف الى ما وراء مناطق العلم الحاضر من آفاق أبعد مدى ، وأوسع نطاقا .

واما ان يكون فيلسوفا يتسامى بنظرته الى أعلى آفاق الفلسفة وأشمل حقائقها .

أو رجل دين ينشد معتقدا خالصا من الشوب ومنزها عن التحيز .

أولا يكون هذا ولا ذاك ، ويكون ملحدا لا يؤمن بشيء ، فان كتابى قد وضع لأولئك جميعا .

وانى لا أقصد أن أخص به شبابنا المصريين أو الشرقيين فقط بل أقصد أن أخص به الشباب العالمين جميعا ، وأرمى الى توجيههم نحو حياة أفضل وقواعد للسلوك والاجتماع أقوم .

أولئك الشباب الذين لا بد أن يكونوا قد علمهم فساد نزعات عصرهم بفساد توجيهها وبالتناحر البشرى الواقع فيه أن الانسانية كانت تسير على غير هدى من فكر متثبت ، أو ايمان مرشد ، أو مبادئ صالحة موجة ، أو خلق قوي .

أولئك الشباب الذين لابد أن يكونوا قد فهموا جيدا أن التقدم العلمى والصناعى فى عصرهم - وأن كان قد شمل كل شيء ، وسهل وسائل العيش ويسرها ، وأوسع من مطالب الفريضة وعددها ، وأكبر من شأنها - قد أهمل من حسابيه ترقية الانسان نفسه ! (روحيته وإيمانه وخلقته !)

وبعبارة ثانية : ان كل شيء قد قطع شوطا بعيدا فى طريق التقدم الآلى - المسكن والحقل والمتجر والمصنع والآلة - على حين ان شخصية الانسان الأدبية - قد قطعت شوطا آخر معاكسا فى سبيل الانحدار والتقهقر .

وبعبارة ثالثة ربما تقتضى النتيجة المحتمة أن نقول : ان القيم الأخلاقية والعرفانية قد فقدت قوتها وروحها تماما ولا علة لذلك كله الا أن العلم والفلسفة فى العصور الحديثة قد حادا عن الطريق الواجب عليهما سلوكه (١) متأثرين بسلطان المادة وأحكام المنفعة الاقتصادية . وابتدع القائمون على بحوثهما - كتهلية للعقل الواعى وتخدير لمنازع الوجدان - مناهج ونظما آلية محدودة ، ثم أطلقوا على تلك الإبعاض من أشلاء الفلسفة أسماء لفلسفات عدة لا يأتلف معها العقل ، ولا تقرها الفلسفة الحق . ولا تطفى ظمأ الروح كالوضعية والواقعية والاستوائية والوجودية الخ (٢) ذلك فى الحين الذى أصبح فيه الحقيقة كل يوم وكل لحظة من يوم مدوية فى أقصى أقاصى السموات وأعماق أعماق الأرض بصيحاتها القوية المروعة الخالدة . هاتفة بالانسان وعلمه وفلسفته :

« أيها العلم ، وأبتها الفلسفة ، قفا ، وراجعا الحساب ، ودعا الجمود والحصار والتقيد بالحس ، وأحكام المنفعة الخاصة ، ثم ردا

(١) ط.يق العلم المجرد والفكر الخالص والخدمة الانسانية الصادقة .

(٢) راجع ذلك البحث فى كتابنا وحدة الدين والفلسفة والعلم فى مجلداته الثلاثة .

البصر الى حقائق الماضى ونفحات المستقبل معا فى وقت واحد ، وأعلنا أن حلقات الترقى جميعها متسامية نازعة الى التكامل والى المعرفة الروحية ، والايمان فوق المعرفة المادية والفريزية ، تلك الحقائق التى يقع موطنها فى عالم ما وراء الحس والفريزة وسائر ما يحتويه الحس من حوادث وأشياء ووراء مدى ما تصل اليه وسائل البحث العلمى والخبرة الحسية فى المعامل والمختبرات !

« واعلمنا أن الوجود فى مجموعه وحدة كلية شاملة ، يتصل حديثها بقديمتها ، ويرتكز ظاهرها على خفيها ، وما عليكم (الفلسفة والعلم) ان تثقيدا بقانون الحواس حتما أو يقانون الفكر وحده حتما ، وفى العالم الخبرتان المتقابلتان الذاتية والموضوعية . ولا تقوم احدهما الا على دعائم وشواهد من الأخرى ، وتوصلهما حقائق أولية حسية وعقلية سابقة فى الوجود عليهما (١) . كما لا تنزع فى الواقع كل زهرة ظاهرة الا من بكرة مختفية ، فما الحس بمستغن أبدا عن العقل ، وما العقل بمغن عن البصرة ، وما ظواهر الوجود مهما جسمها الحس بكابحة لطموح نفس الانسان الى استكناه كنهها (النفس والحقيقة) ولا تكف تفكيره عن الرغبة فى عرفان ما وراء الأشياء الواقعية من الحقائق » .

هذا ما تقوله الحقيقة للعلم والفلسفة ، ثم تفرغ لوجدان الانسان خاصة قائلة :

وأنت أيها الانسان السادر التائه فى صحراء المطامع فتوهم أنه اكتفى بالقشر دون اللباب ، أنت يا من أظماه الجشع ، والجأه الى الارتواء من بحره الملح الأجاج الذى لا يرتوى وارده ، وخدعه سراب الأمانى ، وما زال يجد فى طلبه حتى اذا جاءه لم يجده شيئا .

هلم وارفع رأسك ، فثقف عقلك ، وهذب نفسك تثقيفا وتهذيبا صحيحين ثم تسام بذاتك الانسانية الى سماء المعرفة اليقينة والايمان والحب والإيثار ، فهناك ترى وحدة الانسانية كعائلة واحدة . وهناك الامن والراحة والسعادة ، تلك الثروات الحقيقية التى لم يعطك شيطان الانانية والجشع فى مقابلها جميعا سوى ذلك العيش التافه الفانى .

هلم واستوعب أضواء بصيرتك ، وما فى ذاتك الانسانية من قوى

(١) كالبداية العقلية فى الخبرة الذاتية - وكالطاقة والذرة غير المرئيتين - فى الخبرة الموضوعية .

ونزعات نبيلة متسامية متكاملة ، واملأ صدرك مع الهواء الذى تستنشقه
بنسمات ايمانك من جو قلبك ، فالهواء والايمان صنوان لا تعيش الا
بهما ، وتيقن أنه ان لم يهدك هدى قلبك ووحى بصيرتك فما عقلك
بمجديك نفعا ما زال ينافكك ، وما دام الحس يخدمك .

واعلم أن العقل لا يسيطر على الحواس الا اذا استقام فى أحكامه،
ولا يستقيم العقل فى حكمه الا اذا قومه القلب ، وآتد يكون نعم المرشد
والموجه للانسان : منطق يؤتله حس صحيح ، وعقل رجيح ، وقلب
قويم والا عكس المنطق ، وانتكس أسلوبه ، وانحصر التفكير فى الأنا
(الحيوانى فحسب) وبذا يسخر أسمى ما فى الانسان من مواهب
لأخس ما فيه من غرائز ! وأنت عليم بأن ليس خبز المادة بمشبع لروحك
وان كان ضروريا لجسدك .

وهل شبعت نفس حى من الشهوات وان كثرت ، وأقنعها المال
وان تضخم ؟

وثق بأن التنازع والحرب بينك وبين أخيك لا يفتأ كل منهما دائما
دائبا ما لم ينجذك الحب والعدل ويأتك الايمان بالسلم والأمن والحرية .
وفى النهاية عسى أن يفيد الشباب مما أوردناه فى هذه الرسالة
من فكر ومثل وأهداف للحق (فى ذاته) كدحا لأنفسهم فى الحياة - أن
يفيدوا مسلكا قويا جديدا ، وعسانا أن نكون قد زدنا بعملنا هذا ولو
لبنة فى بناء الانسانية المقدس أو شعاعة من نور تضيء قليلا أو كثيرا
سبيل ترقىها الى التقدم والاخاء .

ولعلنا نكون قد خطونا خطوة واسعة المدى أو محدودته فى سبيل واجبنا
نحو : الله ، والحقيقة ، والانسان .

هذا ولنا عظيم الأمل فى انصاف المفكرين من أبناء الانسانية ، وفى
تقديرهم لما هدفنا اليه من نزعة وغاية تقديرا سويا والا فلنا فى الله
أمل أعظم ، لأنه هو منشئ الحق ومقومه ، والمكافئ على الصواب
والمتجاوز عن الخطأ وهو فوق ذلك كله أهل الرحمة والمغفرة .

فتحيتى الى قارئى وناقدى ومخالفى فى الراى وموافقى على
السواء ..

محمود أبو الفيض المثنوى

الباب الأول

الفصل الأول

في أصل الوجود

هذا الوجود الواقعي الملىء بالنشاط والحركة أمر واقع بالضرورة ، وهو وجود فيه نظم وحالات من التنظيم والتشريع تسترعى الذهن وتدعوه الى البحث ، ومجموعه يكون كلا مطلقا لا يعقل صدوراه الا عن علة . ولا ينزع في اهدافه الا الى غاية ، ثم يقرر وجود علته ، ويدل عليها ما يتضمنه الوجود نفسه من ألفة وترايط وفاعلية وحياة ، وما يبدو في نظمه وتنسيقه من ادراك واردة يظهران في أرقى كائناته الحية (كما هو في الانسان) بحالة جليلة واضحة ، وكلها خصائص تظهره كجسد واحد حي .

هذه الحقائق الدامغة تتكشف لنا لدى الخبرة الكاملة - بالحس والعقل والوجدان - خلال حركات الوجود وفي أثناء حوادثه وترتيب قوانينه ، وبعبارة أوضح خلال كل ما فيه من شيء مدرك وعقل مدرك ، فتظهر لمشاعرنا كما لو كانت مقدمات منطقية عقلية منظمة تليها وتتوجها نتائجها المعقولة .

ويبرر الغائية في الوجود ما هو واقع فيه بالفعل من تطور ، وترق ، ونزوع للتكامل .

وحتمية وجود الوجود ذاتا وموضوعا وعلة - وهو شرط التكامل - حقيقة لا تحتمل الشك لواقعيته وتمكنه في الوجودية ومناقضته للعدم ، وميله بسائر ما يحتويه للتحوّل والصيرورة والتكامل ، الامر الذي ينبىء عن قصد فيه ، وغاية له ، وعلة مدركة تؤثّل كلّ ذلك .

الفصل الثاني

مراتب الوجود

١ - فهو (الوجود من جهة حوادثه وتطور تلك الحوادث كون ممكن متشبيء منظور يدركه الحس ، ويختبره العقل .

٢ - وهو من جهة أفاعيل نشاطه المتنوعة وسننه المتغايرة ، وشمول تلك السنن لحوادثه . وما وراء كل ذلك من اسباب خفية لاكم لها - وجود شامل معقول .

٣ - وهو من جهة علته الثابتة النشيطة وخفاء تلك العلة واستعصائها على الخبرة الحسية - وجود ايجابي غيبي مطلق يدرك الفكر السليم وجوب وجوده .

وسمى ذلك :

١ - ان الوجود الممكن عالم محس متشبيء ، ولشيئيته واقعية في الخارج ، وللأشياء صفات وكيفيات ، وأحاسيس تتأثر بها حواسنا . ويصور لنا ادراكنا الحسى فى الذهن فكرة عنها ، وان كانت تلك الأشياء تبدو لأذهاننا على غير ما هى عليه فى الواقع ، لأنها - كحوادث - متحولة سريعة التطور والتغير ، وان تراعت لنا كأعيان ثابتة ساكنة .

٢ - ولوجود ما يكمن وراء تلك الحوادث والظواهر الكونية المحسنة من علل قريبة أو بعيدة منظورة كالقوة والطاقة والقوانين وما الى ذلك . تلك العوامل الخفية التى ندركها بعقولنا ، ثم ندرك مع هذا الادراك فى الوقت نفسه . أن لنا ذوات مستبطنة تدرك ، وان فى الخارج موضوعا يدرك ، لاجل ذلك كله حكمنا بأن للوجود باطنا معقولا ، كما أن له ظاهرا محسوسا وله فى ذلك مثال هو الانسان .

٣ - والى هنا لا يقف العقل ، بل تقضى عليه الفته ويوجب عليه منطق السليم أنه لابد أن يكون وراء كل ما نحسه من شئية الأشياء وكل ما ندركه من مدلولاتها وعللها الثانوية المتعددة - علة أولية خفية ، لا تحد ، ولا تحيز ، وتكون أسمى من الفكر ومن الشئ جميعا .

وبعبارة أوضح أقول :

لابد أن يرى كل من له مسكة من عقل سليم غير متحيز أنه وراء كل ذلك (كل منظور وكل معقول) علة أولية ذات ادراك وقصد وغاية تصلح أن تكون سببا أوليا لهذا الوجود اذا توافرت لها شرائط العلة الكاملة ، ومن هذه الشرائط أن تعلل ذاتها ومن ثم تعلل في الوقت عينه وجود الكائنات وأسباب نظمها وعلائقها .

فيكون وجود العلة كحقيقة أولية لكل شيء أمرا ضروريا حتميا تقضى بضرورته ألفة العقل ومنازع الوجدان .

والصواب يتطلب أن يكون وجود العلة وجودا ذاتيا وجوبيا مجردا .
وعليا فاعليا كسبب أولى للوجود مطلقا يجمع في مفهومه كل معاني الشمول والوحدة والفاعلية والعلية والغائية بأوسع ما تدل عليه تلك المعاني .

هذه الحقيقة الكامنة في مطلق الوجود (بلا تحيز) تبرغ لأفكارنا بالفعل حال تأملنا العميق في النتائج لخبرتنا (الذاتية والموضوعية) خلال حوادث الكائنات ونظمها وقوانينها ونتائجها ، فنذكرها بعقولنا وبصائرنا وان كانت لا تقع عليها حواسنا ولا تصل إليها تجاربنا العلمية المحسنة ، بيد أن تلك الحقيقة هي هدف معارفنا وموضوعها الأعلى ، وهي أيضا الباعث لنا على التثبت في أبحاثنا العلمية والفلسفية .

وانا لنوقن جد اليقين الناشئ عن الخبرتين : الباطنية والخارجية ويوقن معنا كل باحث ذى ادراك سليم وبصيرة محررة ينشد الحقيقة مجردة عن كل تحيز وغرض أن الوجود في ترابطه واتساقه وانسجام أجزائه يبدو كأنه كائن حي واحد مؤتلف الخلايا والأعضاء والوظائف والغايات ، يدبره ويقوم على رعايته روح سام منظم واع ، وتفيض بين جنباته الحياة والوعى وتشرف على مجرى حوادثه وحركاته وقوانينه ونتائج أفاعيله ارادة عاقلة تظهر خلال الحادثات ، كما لو كانت منبعثة عن ذات مطلق مدرك ، يدرك ما يريد ، ويؤثر وحدات الوجود بضروب من الاتساق والقوة والطاقة ، وكلها خصائص متناغمة متكافئة متكافلة على الابداع والتطوير والترقى . وكان هذه الكائنات ورائدتها النزوع للترقى العام عملية رياضية تبعث على الفقه بأن مصدرها كلها مصدر واحد معقول ، وبعبارة أخرى تصدر عن ذات واحدة تتمتع بأسمى درجات الوعى والارادة والقوة ، وان كانت غيبية استبطانية فهي تظهر مع ذلك قيما يبرز عنها من ضروب النشاط المتغاير في خصائصه العقلية

والحسية - وهي متوحدة - لأنها أشمل وأعمق وأجل من كل محس في الكائنات أو معقول .

الفصل الثالث

عوامل الإيجاد

وأول ما ينبض به قلب الوجود النابض بالادراك والقوة والنور من ضروب النشاط الخفى هو ذلك النظام الذرى الدقيق الذى يؤسس كل شيء منظور بما يحتويه من طاقة غير منظورة ، وينوع بحركة نواته المركزية وسياراتها وكهاربها سائر العناصر المعروفة المتوحدة المصدر فى الحقيقة والتى يقوم على مركباتها الكيان الطبيعى بأسره من الذريرة الكيميائية التى لا يقع عليها الحس الى أكبر مجرة وسديم فى النظام الكونى المحس .

ومعنى هذا أن أشياء الكون ليست فى حقيقتها طبق مانراه من مظاهرها الجسمة ، وإنما هذه فى الواقع مجرد مظاهر وحالات لقوة عامة ذات طاقة نشيطة تركيب وتحول ، وهى فى ذاتها لا تقع عليها حواسنا . ومبعثها غيبى أيضا فيما يبدو للذهن الواعى وكأنها مقودة بعقل مدرك ينظمها ، أو كأنها خصائص تدل على وجود علة أولية غير منظورة تكمن وراء القوة والمادة جميعا ووراء العقل أيضا .

وبعبارة أخرى أن أشياء الكون المحسنة وحوادثه المنظورة فى أقصى ما يصل اليه التحليل العلمى - مجرد حوادث سريعة التتابع والتتالى ، ومجرد طاقة تتحول وتتطور ، تحت تأثير عامل آخر خفى سببى غيبى متوحد يحرك ويحول وينظم ، أو قل أنها أثر لنشاط علة سامية وراء العقل والقوة والشئ تضع للكائنات سننها ، وتحفظ عليها نظامها وألفتها ووحدتها ، وقد جبل العقل الانسانى على البحث عنها بغية عرفانها كأعظم مطلب له .

والمنطق الفكرى أو الفلسفى السليم يقضى بأنه لا بد لهذا الكون المتغير المستمر التحول والتطور من علة ثابتة مركزية أولية غير متغيرة تحدد وتنوع وتنسق حركاته ، وتنظم قوانينه ، وتدفعه الى غايته المقصودة من وجوده . (لا وجود بلا غاية)

والبديهة العقلية توحى الى مداركنا الصحيحة بأن كل متغير ومتحول ليس له وجود من ذاته ولا قيام له بذاته وذلك الوصف منطبق تماما على المادة بجميع خصائصها وأحوالها ، بل على سائر الكائنات الطبيعية ومن ثم تسقط الواقعية كوجود ثابت أو أنها على الاقل تبدو فى واقعيتها الظاهرية بدلا من ظاهرها على غير حقيقتها ومن ثم يذهب الثبات الوجودى للاشياء الطبيعية ويتقرر التحول كقانون شامل لها متضامن مع قانون الترقى العام . وهذا يقتضى بالضرورة القول بالاحتمالية لا بالتحتمية من جهة العلم الطبيعى وبالأخص فى عصرنا الحاضر ، وفى ضوء العلم الحديث وما كشف عنه من وسائل لتشعع المادة وتحويلها الى مجرد طاقة اشعاعية احتمالية النتائج .

ومن البدهة بمكان أن الموجود الذى لا وجود له فى ذاته ولا من ذاته لا يعقل أبدا أن يكون علة أولية لغيره أو لنفسه ولا موجودا لما عداه ، كيف وهو مفتقر فى وجوده وفى تصرفه الى مقوم سواه ؟ وذلك بلا ريب هو مبلغ المادة من الوجود الحقيقى حيث قد أصبح واضحا اليوم أن لا وجود لها بالذات ، وانما ترجع كينونتها الى عوامل خفية ، تكونها ثم تصرفها وتحولها من مجرد طاقة الى مادة ، ثم الى طاقة أخرى وبكيفية أخرى وهكذا دواليك .

واذن تكون تلك العوامل المكونة للمادة والمحولة لها وهى خفية أثبت فى حكم الوجودية والواقع من المادة المتشعبة نفسها . ومن المستحيل أن يوجد عوامل كذلك العوامل الوجودية التى نلمح أثرها البليغ فى الكائنات بلا عامل متوحد وراءها يقومها وينظمها ، وبعبارة أكثر وضوحا وان كان خفيا عن الحس والتجربة العلمية المحضة أن لابد لهذا الكون الامكانى المتغير ، ولعوامله الخفية ، وقواه المؤثرة فيه المحولة له سواء كانت الطاقة الناجمة عنها مكيفة بحالة تحس أو بحالة تدرك ولا تحس - أقول لابد من وجوب وجود علة متوحدرة تصدر عنها هذه الكائنات كلها وعللها الثانوية وتنتهى اليها ، وتكون تلك العلة الاولى ثابتة الوجود واجبته ، تضع لوحداث الكائنات المبادئ ، وتحدد لها الغايات وتخلق عليها من نشاطها الذى يبدو فيها ، والذى تبتدىء به حركتها ، ثم تدفعها الى ذلك التطور والترقى المشهود لنا فى مجموعها . وتشرف عليها ، وتكون ذاتها قد تضمنت ضمن نموها الكمال الذى سافت به وجلبت اليه الكائنات كمثلى أعلى وهدف للتطور .

تلك العلة التى يجب أن تكون كاملة الوجود ، ومقومة لغيرها يلزم

أن تكون متفردة بالأبداع والفاعلية والأرادة ، تلك التى تحتّم ألفة العقل ومجرى الحوادث الوجودية بأنه يجب أن تكون هى المبدأ أو العلة واليها يجب أن تنتهى الغاية .

وعلى ضوء ما تقدم يكون هذا العالم الكونى الطبيعى بسائر ما فيه من منظور ومعقول مجرد حالة من حالات الصيرورة العامة ، وبعبارة أخرى مجرد « واسطة » « واسطة فقط » . بين الأصل الأزلى الذى بزغ عنه ، والغاية الأبدية التى يهدف لها فى تطوره ، ثم يصير فى النهاية اليها .

الفصل الرابع

استقراء علائق الوجود

وأنت أيها القارئ ، لو نظرت معنا نظرة سليمة لهذا الكون المائل لحسك وعقلك لاستخلصت من ذلك عدة حقائق :

منها - أن الكون فى مجموعه متحول دائم التطور ، لا يثبت ولا يستقر على حال ، وذلك أمر لا شك فيه ، وهو يدل على أنه عالم امكانى احتمالى بحت .

ومنها - أن الكون مع الكثرة التى تشاهد فى جزئياته - ليرى كما لو كان يكون كلا واحدا ، له صفات تباين صفات جزئياته ، وله تسام وترق خاص بالمجموع ، مما يحملك على الاعتقاد بل على اليقين بأن الكون قد اكتسب سائر خصائصه المتنوعة من خصائص غيره ، وبعبارة أخرى: أفاد خصائصه من موجود آخر ثابت ، كانت لخصائص الوجودية العليا فيه ذاتية ، وليست معارة له من غيره ، ولا متحولة ، كما يبدو فى صفات هذا الكون الطبيعى وخصائصه المائلة لك ، الدائبة فى التحول .

ومنها - أنك تلمح بعين العقل فى هذا الكون - ووراء أوضاعه ونسبه وعلائقه وكيفياته الواقعة وسننه التى يسير ويتدرج على مقتضاها وعيا ساميا واضحا ، يضبط نسب الكائنات بأسلوب خفائى على المحس والعقل معا (التجربتين العقلية والحسية) ، ويحدد علائقها ، وهو مبين أتم المبينة بذاته وخصائصه لخصائص الأشياء المحسنة وطبائعها ، على أنه وهو من الاطلاق والعلم بحيث لا تظهر أفكارنا بالنسبة له ، الا كأضواء وامضة باهتة .

الباب الثاني

الفصل الأول

عالم الوجوب وعالم الامكان

وكل ذلك - خفائية العلة الاولى ، وشمولها ، وبلوغ فاعليتها - ينتج نتيجة منطقية بارزة لافكك للألباب عن تقريرها وهي : ان عالما كونيا مثل عالمنا ، وذلك شأنه من التحول والتركيب والتحلل والنشوء والتطور ويلمح خلاله ادراك مدبر ومقدر - لا بد من اتصاله في النهاية بعالم على وجوبى ثابت ، فيه - أى فى ذلك العالم الأعلى - يوضع تصميمه وتحدد الغاية التى يسعى نحوها ، والضرورة التى يصير إليها .

ذلك العالم الاول هو عالم الوجود الوجوبى المطلق .

فان كان عالم الطبيعة عالما امكانيا احتماليا ، لتحوله ، ومحدوديته وعدم ثباته بالضرورة التى تلازمه - فان عالم الوجوب (١) عالم ثبات وتنظيم وقوامه ووجوده ضرورى لقيام حوادث الكون ، وسائر ما فيه من قوى وخصائص قائمة به ولا سيما أن الوجود الوجوبى ما كان وجوده ضروريا لوجود غيره ، والوجود الامكانى ما لا يقوم وجوده الا بوجود سواه ، ويستوى فيه طرفا الوجود والعدم ، لجواز طروئيهما عليه ، بعكس الوجود الوجوبى الذى ليس له سوى طرف واحد هو الوجوب المحض (قيامه بنفسه) .

(١) عالم الوجوب هو العالم الذى يقوم بنفسه دون سبب على آخر ، ثم يقوم به كل موجود عداه .

وعلى هذا يكون وجود كل ما هو ماثل لمشاهد في عالم الكون والتحول وتقع عليه تجاربنا بنوعيتها ، معقولة كانت أو محسنة - وجودا امكانيا احتماليا بحتا ، لان الوجوب متضمن للامكان في وجوده ، والامكان يتضمن الواقع ضمن امكانيته ، فلا يقال أبدا ان واقعية الاشياء هي حقيقتها ، بل الاولى أن يقال : ان حقائق الظواهر والاشياء الواقعية المتحولة كائنة فيما وراءها من وجود وجوبى ثابت (١) يشمل ضمن وجوده امكانياتها وواقعياتها ، ولذلك كان الاحتمال سننا ملازما لسير الكائنات الواقعية ، مثل الاحتمال في تصرف الذرات وكالاحتمال في كيفية مصير الكيان الطبيعي .

والنتيجة ان الوجود الوجوبى يتضمن مع ضرورة وجوده وجود سائر الامكانيات الوجودية ، ويحدد امكانياتها ثم يتحكم في أيلوليها وبعبارة أخرى ان عالم الوجوب هو عالم العلية الثابتة المطلقة ، في مقابل أن عالم الامكان ، هو عالم العلوية المحدودة ، والواقعية « المتراوحة » بين الوجودية والعدمية .

ومثال ذلك : وجود الدائرة الهندسية ومركزها : فان وجود المركز ضرورى لوجود الدائرة مع أقطارها ومحيطها ، ووجود الدائرة متوقف على وجود مركزها ضرورة ، فان وجد المركز ثم وجدت الدائرة أو لم توجد - لا يطن هذا في وجود مركزها ، لأن المركزية نقطة رياضية وجودها فرض ضرورى ، ووجود الدائرة بمحيطها وأقطارها بالنسبة له فرض امكانى جائزة الوجود والعدم .

ثم ان وجود الدائرة بأسرها ، متضمن في وجود المركز الذى بمجرد تصوره يحدث تصور امكان وجود الدائرة وجدت في الخارج أم لم توجد .

وكذلك شأن العالم الامكانى بالنسبة للوجود الوجوبى المطلق ، فان وجود عالم الامكان متوقف على وجود عالم الوجوب ولازم عنه ، كما يلزم وجود الدائرة عن وجود المركز .

(١) لان ظواهر الأشياء البادية لحواسنا غير حقائقها طبعيا ، وحقائقها كامنة وراء تلك الظواهر كحالة الجرم والطاقة التى تكونه وتحوله مثلا . فحقيقة الطاقة الكامنة فى القوة المحركة وحقيقة الجرم كامنة فى الطاقة ، برغم أن الاجرام هى وحدها المشاهدة للحس فى الواقع الخارجى .

فعلاقة العالم الامكانى بالعالم الوجودى علاقة معلول بعلة ، أو قل :
ان العلاقة بينهما علاقة تلازمية .

ومعلوم بداهة أن محيط الدائرة ليس هو أقطارها ، وليست الاقطار
هى المحيط ولا المركز ، واما المركز فهو المركز الضرورى الوجود ، وهو
الاقطار أيضا ، وهو المحيط فى وقت واحد ، بوصفه العلة الاولى وليس
الامر بالعكس .

. وكذلك كينونة الكائنات بأسرها بالنسبة لسببها الاول ، فهو
علة الكل ولا شئ من هذا الكل يمكن أن يكون علة له ولا لنفسه، لان
الكائنات فى مجموعها مجرد وحدات امكانية تمثل العلة ، كما تمثل
نقط المحيط المركز وليس المركز بوحدة منها ، وليست الاقطار
هى المركز أيضا .

وكما ان المركز لا يحل بذاته فى نقطة من نقط محيط الدائرة ولا
فى قطر من اقطارها فكذلك السبب الاول للوجود لا يمكن أن يحل فى
وحدة من وحدات الكائنات ولا فى مجموعها ، ولا يتحد بشئ منها اتحادا
مزجيا أو مخالطا لانه مطلق الوجود وهى محدودة وشأنه معها كشأن
نقطة الماء اذا اتحدت بالمحيط الذى انبثقت عنه .

واليك بعد هذا المثل بل الدليل الرياضى دليلا آخر طبيعيا على
وحدة المصدر واستقلاله فى ذاته عن سائر ظاهرات نشاطه ، وذلك الدليل
أو المثل هو القوة الطبيعية العامة ، فان القوة فى اطلاقها هى القوة وهى
الطاقة ، ثم هى الحركة ، والسرعة ، وهى أيضا النور والحرارة ،
والصوت والكهرباء ، والمغناطيس ، وليست واحدة من هاتيك هى القوة
بالذات ، لأنها جميعها نتاج طاقة القوة أو نشاطها ومجرد حالات
وخصائص وأطياف لها . والقوة هى مكونة هذه الظاهرات ومحولتها
بعضها الى البعض الآخر ، وتظهر القوة فى ظاهرتها بطاقتها وبالطاقة (١)
فقط .

ولو كانت بذاتها فى واحدة من تلك الظاهرات ما أمكنها أن تكون
هى الظاهرة الأخرى ، وانما الواقع أنها كلها مقادير من الطاقة تمثل
قوة عامة أعلى منها جميعا وأنها مع ذلك متوحدة .

(١) الطاقة هى النشاط الكمي الموجه من القوة العامة لتكوين مظهر خاص وضرب معين من
ضروب النشاط وهو كمي أو كم نسبي يقاس مثل تقدير قوة عشرة أحصن أو مائة
حصان فى حالة الضغط ومائة شمعة مثلا فى حالة الضوء .

ومن هذا تفهم : أن القوة هي الأصل في شيئية الأشياء وليست محصورة في شيء بعينه منها .

ولا يمكن أن تفهم مع ذلك أن القوة الطبيعية هي العلة المبدئية للوجود، وإنما هي كعلة ثانوية قريبة للظواهر تدل بتوحيدها وتعدد ضروب فاعليتها على توحيد مصدرها وباعثها ومنظمها (الأول الأعلى) الذي هو سببها وسبب غيرها من ممكنات مادية أو حيوية أو عقلية (١) .

واليك مثالا آخر نفسيا عقليا : فأنت تعلم أن أعمالنا تؤسسها أفكارنا وليست الأعمال هي الفكر نفسه ، ولا هي تحتويه ولا هو جزء منها وإن كان فكر الإنسان هو فكره وعمله في وقت واحد بتقدير أنه الأصل ، وأن أعمالنا الصادرة عنه إلى الخارج مجرد ظاهرات له وقائمة به .

فإذا كان مركز الدائرة ينشئ من تلقائه جميع أقطارها ومحيطها ، وإذا كانت القوة تنشئ الأشياء كمظاهرات لها ، والفكر يؤسس أعمال الإنسان كحالات له ، وليس هو بواحد منها — فكم يكون هذا شأن السبب الأول العلى المطلق الذي هو علة الفكر والقوة والشئ جميعا ، وهو بذلك أولى ؟

وبهذا التصوير والتدليل الرياضى والطبيعى والنفسى المطابق للحقيقة بالفعل يكون الوجود في مفهومه وواقعته ككل مطلق يمثل دائرة واحدة مركزها فعال في محيطها ، ومحيطها يؤول في النهاية إلى مركزها ، فمحيطها المادة ، وأقطارها حالات الوجود العامة الخفية المؤثرة فيه : كالقوة والحياة والفكر . وأما مركزها فهو السبب الأول الكافى المبدع الذى من خصائصه الحياة الواعية الشاملة ، والأرادة العليا المبدعة ، والفاعلية المطلقة ، وهو سبب كل ما ترى وما لا ترى من أشياء وقوى ونظم ، والكل معلول له وهو على حد القول كائن وراء كل ما تعرف من فكر وقوة وشيئية .

(١) انظر الاشكال البيانية في آخر الكتاب وخاصة الشكل رقم ١ .

الفصل الثانى

العالم قوة وإرادة وحياة

وأنت أينما اتجهت ببصرك أو بعقلك أو ببصيرتك فى الوجود لا تجد فى نهاية الأمر والمطاف سوى قوة عامة أو قل قدرة تبرز وحدات هذا الكون وتصل تحويلا وتصنيفا صيرورة المبادئ بالغايات بواسطة سنن سننها وعى مطلق .

وكذلك ترى حياة شاملة من أخص خصائصها الوعى والتنسيق والابداع ، ومن أظهر وظائفها تدرج الكائنات الحية فى سلم الترقى ، وتطورها من البسيط الى المركب ، ومن المركب الى ما هو أعقد منه تركيبا حتى تصل الى الانسان المدرك المتأمل ، ثم تطوره بعد التعقيد الجزئى والكلى الى بساطته الأولى ليكون للرجوع الى أصله الذى ينصب فيه كما ينصب الجدول فى المحيط الذى انفرج عنه .

وكذلك تلمح فى الوجود ارادة عامة منظمة تنوع الكائنات فى اطلاقها - حية وغير حية - وتضع وتحدد لها مبادئ ووظائف وغايات عدة ، ثم توجهها توجيها مؤثلا الى مقاصد معقولة يدركها العقل المجد فى تأمله ، فيحكم بتوحد مصدرها وغايتها .

وكل هذا يبعث الفكر السليم والقلب الحى معا على اعتناق يقينية مستخلصة من النظر والاستقرار الصحيحين لوحدة الوجود كنتيجة للبحث مضمونها . أن هذه الكائنات - منظورة كانت أو خفية - إنما تقوم فى وجودها وعلائقها على حقائق وعوامل مجردة مستنبطة فى مجموع الوجود منها القوة العامة والقوانين المسيطرة ، ثم الحياة المدركة المطورة ، والارادة المقننة ، فينشأ عن اتساق هذه الحقائق والعوامل ومن تضامنها على الابداع والتنويع والتطوير - عالم عظيم متوحد منظم متسق ، ينزع الى التطور والترقى طلبا للكمال مما يحملك قسرا على الاستنتاج بأن هذا العالم المتوحد إنما هو نتيجة لفعل علة واحدة كاملة تشمل فى نعمتها وخصائصها سائر ما وراء الوجود الظاهر من حقائق ونظم خفية ويكون الكون كمحيط لسلطانها أو تأثير خصائصها أو كآثر لها .

الباب الثالث

الفصل الأول

سبب الوجود وعلمته

على أن العلة الأولى « تتمركز » في الوجود كسبب أولى مبدع ومسيطر ، علاقته بسائر الكائنات علاقة موجد مكون يقوم بوجود متكون مقوم . وهي متسامية بهويتها (١) وخصائصها الذاتية عن أن تمتزج بتلك الكائنات أو تحل في شيء منها .

ويلزم من ذلك أن يكون وجود العلة وجودا وجوبيا تلقائيا قائما بذاتها ، ويكون وجود ما عداها من الكائنات ونشاط تلك الكائنات الذي يثير حوادثها (تكوينا وتحويلا) وجودا امكانيا مقوما بذلك الوجود العلى الوجوبى .

ولذا ترى عقولنا مجبرة على التسليم بضرورة الوجود الوجوبى الاولى المطلق وادراكه لتعليل الوجود الممكن الواقع ، ذلك الوجود المطلق الواجب الذى ينتهى اليه فى النتيجة تسلسل الظواهر والحوادث والعلل ، وتقوم به كينونة سائر الكائنات الامكانية وجميع عللها الثانوية وعواملها الخفية وتتميز علاقتها ذاتية كانت أو موضوعية كوحداث له .

ويكون ادراكنا لمعقولاتنا الذاتية واحساسنا بالعالم الخارجى ادراكا واحساسا نسبين لذلك الوجود الوامى المطلق ، ولا اطلاق فى هذه النسب الادراكية والحسية قاطبة وان حظيت بشيء من التعميم لأنها

(١) الهوية هى الحرب الواقع لدى التساؤل عن .. ما الشيء فى ذاته ؟ ويكون المراد الهوية ، وهى أيضا بمعنى الماهية . والقول منصب على ماهو كجواب له .

كائنات نسبية على كل حال كما لا يخفى ، وانما الاطلاق خاص بالكل كوحدة مطلقة .

وفي الحق أن احساسنا بالعالم الخارجى وشعورنا بعالمنا الداخلى الذاتى نزعتان متجاوبتان ومتناغمتان مع الادراك السامى البادى لنا فى محيط الكائنات ، والذى يسطع فى الوجود المطلق ويتمثل فينا ونستمد منه منطقنا العقلى وشعورنا الذاتى واحساسنا بالعالم الخارجى ومنه تكتسب افكارنا وعلائق الاشياء فى عمومها ، والقوانين فى شموليتها صفة الاطلاق والثبات الباديين كأثر نسبى لذلك الكل المطلق ، وذلك ما يقرر ضرورة الوجود الوجوبى المطلق ، لتقوم به تلك النسبيات .

فهذا الادراك المطلق البازغ وتلك الفاعلية العامة وما تدل عليه السنين والقوانين من ارادة « عليا » منظمة وراءها - كل أولئك تحقيق لذلك الوجود المطلق الواجب الذى نتكلم عنه ، والذى نحن أبعاضه ووحداته ، ومن ثم يكون ذلك كله اعلانا صريحا . بأن لابد للكائنات من سبب أول كاف متوحد لا يناظره شئ فى الوجود . أنشأ الكائنات وقومها ودرجها من البطون الى الظهور ، ومن النقص الى الكمال بحسب سنة ابدعها وقانون عام هو التطور والترقى ، وبهذا القانون نفسه يتحول الكون التشيىء المتطور الناقص الى ذلك الوجود المطلق المطور الكامل . كما يتحول النهر الى المحيط الأعظم الذى يستمد منه وجوده .

ولا يفهم من هذا أن بروز المبدع الناقص عن المبدع الكامل دليل على نقص العلة أو جمودها ، كما يتوهم أفاكو الماديين أو يموهون به على الناس (١) ، وانما هذا دليل على كمالها وفاعليتها ، لأنه اذا تساوى المعلول بالعلة (المبدع بالمبدع) انتفى الكمال والنقص معا .

والمعقول المرجح أن يكون كمال المعلول دائما كمالا نسبيا تابعا لكمال العلة مهما تطور وترقى ، وأن يبرز المعلول عن علته الكاملة مبدئيا فى حالة من النقص القابل للكمال ، فيتطور الى علته متكملا ، وتكون هى

(١) يرى الماديون أن فى صدور الكائن الامكانى الناقص عن علة كاملة عكسا للمنطق لقياسهم على المحسات المادية حيث يرون أن الناقص لا ينتج الا ناقصا ، وغرضهم من ذلك تنقيص العلة التى تؤمن بها المؤلهة ، والحق أن العلة يجب أن تكون كاملة ، فلو فرضنا كمال العلة وكمال المعلول فأى فرق يكون بينهما ؟ ولو قيل لهم : ان علة الوجود يلزم أن تكون كاملة لا دعوا كما هى طريقتهم أنها تكون جامدة لعدم تطورها كما يشاهدون فى الكائنات الامكانية التى تتطور من النقص الى الكمال والتى هى مقياسهم الوحيد ، والمقصود من هذا كله طبعاً مجرد التضليل والسفسطة .

في هذه الحالة كهدف غائي له ، فاذا بلغها تنهى المعلول الناقص الى علته الكاملة كنقطة نهائية له تدل على تكامله .

وبهذا يكون قانون الترقى مفهوما ومبررا والا بطل الترقى ، وجمد الوجود الذى من حقه أن يتطور (حالة أنه متطور بالفعل) وجمدت العلة التى من أبرز خصائصها النشاط جمود العدم المطلق .

فان قاس الحسيون والماديون العالم الوجودى العلى الأسمى الذى من أبرز خصائصه الفاعلية والكمال على عالمهم الطبيعى الأدنى ، ذلك العالم الامكانى الناقص المنفصل ، واتخذوا له معايير من محدودية الاشياء وعدم استقرارها - فقد أخطئوا القياس ، وخالفوا المنطق السليم ، وان ارتأت الحواس وجزم الواقعيون والآليون أو من نهج نهجهم ممن لا يؤمنون الا بالأشياء الواقعية المحسوسة - بأن للأشياء المحسوسة ثباتا عينيا أو واقعية مستمرة مع تنوعها وتحولها ، أو رأوا للمادة وجودا ذاتيا ، ولا شيء وراءها كعلة أسمى منها تعين واقعيتها ، وتقدر نسبها وتكونها أو تحولها أو تلاشيها - فان الحقيقة غير ذلك ، وما المادة فى حقيقتها الذاتية الا كم من الطاقة والسرعة يكون حوادث أو قل أطيفا مرئية غير ثابتة طبعها التذبذب أو التحرك ثم الاسراع أو التباطؤ لا أكثر ولا أقل ، مما يدل على أنه ليس للمادة ذاتية مستقلة فى الوجود ، وانما تترأى للحس كصيغ من الصور والكيفيات والأحوال وكأنها ثابتة لازدياد السرعة . وان هى لدى التحقيق العلمى الذى أدت اليه مباحث العلم الحديث الانتاج طاقة من التيار الكهربى أو كهرا تيس (١) . تحدها الحركة والسرعة مندفعة تحولا وانشعاعا صوب محيط القوة العامة الذى صدرت عنه وتحول اليه .

وبهذا « الاعتبار » العلمى المحض تصبح المادة فى كتلتها وسائر مظاهرها كائنا معلولا لعلة خفية هى القوة ، والقوة فى ذاتها غير منظورة طبعيا ولا نعلم عن ماهيتها شيئا .

ثم زد على ذلك أن المتأمل فى عالم الكيان الطبيعى تأملا عقليا مستغرقا تتوارى لدى تأمله تلك الكثرة التى كان يراها متغايرة موزعة فى محيطه، فتتوحد الكائنات وعلائقها لديه توحد يشعره بأن الكل وحدة يفنى فى شمولها التعدد والجزئية .

ويرى أن أعظم العوامل الفعالة فى تلك الوحدة المطلقة وأكبرها

(١) الكهربى : تركيب مزجى من كلمتى النور والكهرباء ، والكهرا تيس : تركيب مزجى من كلمتى مغناطيس وكهرباء .

تأثيرا ما كمن وراء الظواهر والأشياء الواقعية ولا يدركه الحس من العوامل الخفية (١) . وذلك - طبعا - ما يستنكره الماديون والواقعيون، وإن سلم به العلم في أعلى آفاقه أو يرغبون عمدا على الإقرار بوجوده وهم يعرفونه أو يرجعونه للمادة نفسها بحكم التقيد بقانون الحواس الخمس وهو شرط علمهم .

وكل هذا بديهي الاستحالة في الوجود المجد المتطور المترقى لأسباب تكلمنا عنها وأسباب سنذكرها أقصاها القصور العلمي أو العقلي . ويرى المتأمل أيضا أن عالم الأشياء والظواهر متحرك حركة غير منظورة ، وإن كانت تشهده الحواس ثابتا ساكنا .

ومن ثم يشهد بشعوره الفطري حقائق الوجود ماثلة مثولا مشهودا للادراك أو للوجدان شهودا يقينيا وراء الحس في الوقت الذي يفتر فيه احساسه بذلك الوجود المحس المنظور المجزأ : ومثال ذلك وجود الكتلة المادية وثباتها الذي سببه الحركة بين التدافع والتجاذب أو على أقل صورة ودورة الأرض مثلا حول نفسها وحول الشمس وهو يراها ثابتة وكل ما فيها من شيء يراه كذلك ثابتا ساكنا .

والحقيقة أن بسائط هذه المركبات وأصولها بل والجواهر الفردة التي تكونها وتشينها فتجعلها محسنة لنا - هي من الدقة والخفائية بحيث لا يمكن أن يقع عليها الحس ، وأن ذاتنا البسيطة غير المركبة وعقولنا التي ندرك بها الأشياء ادراكا عقليا أو حسيا مما لا يقع عليه الحس أيضا ، وبهذا وذاك يكون كل ما نرى أنه مما لا نرى من أسرار الوجود ، وكل ما لا نراه واقعا في عالم الموضوع - أثبت وأصل من سائر عالم الموضوع في اتساعه الموهوم وجميع مشاهد صورته الطيفية التي تؤثلها وتكون في الحقيقة اشعاعات خفية وراء مشيئاتها وبروزها للحس وجمودها مدى المشاهدة الحسية .

(١) كتصرف الجوهر الفرد ، والألفة الكيميائية والطبيعية وما إلى ذلك من قوانين خفية كالحياة والوعي والالهام والعبقرية .

الفصل الثانى

وجود الشئ والفكر وعلتهما

وليس معنى هذا أن الأشياء التى نحسها والعقل الذى به ندركها، وبه ندرك وجود ذواتنا - غير موجودين بالفعل ، كلا بل هما موجودان بأثَرهما ومدلولاتهما : الأشياء فى الخارج مع صفاتها وكيفياتها (عالم الموضوع) ثم أوليات ادراكنا العقلى ومنطقه فى الباطن (عالم الذات) والادراك الحسى « كواسطة » بينهما (بين الشئ والعقل) ولكن وجودهما متعلق بوجود كائن مطلق أسمى منهما وأخفى ، يتوحدان فى نشاط صادر عن وجوده .

ولا شك أن اليقينية الحاصلة عن التجربة الباطنية (فى عالم الذات) مفسرة ومكافئة للتجربة الخارجية فى عالم الموضوع (الأشياء) .

وإذا كانت أصول المحسّات كطاقات ذرية وأصول المعقولات كفكر ادراكية لا تتناولها حواسنا فما بالك بالعلة الأولى نفسها وأفاعيلها الخفية التى لا يكاد العقل يصلّ لادراك بعضها الا مع الجهد الجهد ؟

نريد أن نقول وعلى الأخص للذين لا يعجبهم الا أن يحصرُوا فهم الحقائق فى حَسَم وفى حَسَم فقط : ان للوجود ظاهرا متعددًا محدودًا، وباطنا خفيا غير محدود وبعبارة أخرى ان له باطنا مطلقًا ، وما الظواهر المحدودة الا مجرد أثر أو فعل منفعل للفاعل المطلق القائم به باطن الوجود وظاهره . أو قل : ان هذه الكائنات المحسّة مجرد مجال كونه غير المحدود كمظهر لنشاطه ولنشاطه فقط كما تكون الحياة خلايا الاحياء بأغشيتها وجدرها المحدودة ، وتظهر بمجرد نشاطها فى تلك الهياكل ، وهى فى ذاتها عامل مطلق لا يحصره كائن بعينه .

ولو رجعنا الى أنفسنا وهى أقرب اليّنا من كل شئ وفحصناها (جسداً وروحاً) فحص خبرة تقوم على التجربة الموضوعية والذاتية معا لوجدنا أن جسم الانسان جزء من الكيان الطبيعى العام متأثر بسائر سننه وعوامله .

غير أنه وراء ذلك فى بواطننا وقرارة ذواتنا مبدأ روحى معقول يدل

بإطلاقه ووعيه وتنظيمه لكائناته الحية على أنه من أصل غير محدود .
 يل ويمكننا أن نقول : ان ذلك المبدأ الحيوى الروحى الخفى هو العامل
 المشيىء للجسم من جرثومة لا ترى الى كيان سوى مائل يرى ويلمس
 ويؤثر تأثيرا بالغاً فى محيطه حسا وعقلا ونشاطا مركبا منهما ، وكأن
 الحياة أبدعته ابتداء من عدم كما يقولون .

وفى خارج ذاتنا (اى فى حقائق العالم الخارجى بأسره) ندرك
 هذا الأصل الروحى المطلق الحياة نفسه . كروح عام يتراءى لشعورنا
 وأفكارنا وراء الأشياء التى نحسها وراء المعقولات التى ندركها بحالة
 ذوقية تؤيدها التجربتان الفلسفية والعلمية ، وله وجود حقيقى نشعر
 بآثره وتتناغم عقولنا معه ، وندرك بعض غاياته العليا فى الأحياء وغير
 الأحياء وان كنا لا نبصر له أبدا ذاتا محسوسة .

هذا المبدأ السامى - وان كان وجوده وجودا ذاتيا مستنبطا فى
 سرائرنا وفى مطلق الوجود بخصائصه المبدعة - نرى أن أفاعيل نشاطه
 فىنا وفى بقية الكائنات ومنها طاقة القوة أفاعيل موضوعية تشيىء
 الأشياء الخارجية التى ندركها بالحس وضمن ذلك أجسامنا طبعاً .

والمفهوم المستخلص من كل ما تقدم هو أن للوجود فضلا عن الحياة
 وأفاعيلها المبدعة روحا عاليا أو مبدأ سببيا واحدا معقولا يتمتع بوعى
 فائق يدبر الكائنات وينظمها ، ويجعل وحداتها تهدف الى نتائج منطقية
 (حسية وعقلية) وضع هو مقدماتها ، ومن تلك الوجودية - قوة تنتج
 بنشاط طاقتها مادة - والمادة طبعاً ليست ثابتة فى كينونتها وانما هى
 حالة عابرة من حالات الوجود المطلق كونتها الطاقة ، ثم هى نفسها تثول
 بدور آخر الى طاقة أخرى من القوة ، والقوة بدورها كخاصة وجودية لا بد
 أن تكون مسوقة الى غايات ؛ ومن ثم تكون نتيجة لقدرة واعية كونتها
 وضبطت اتجاهاتها ونظمت طاقتها الموجهة والمشيتة للأشياء .

ومن تلك المقدمات ذات النتائج المعقولة وجود الحياة وبعبارة أخرى
 الروح ذلك السر الأعظم الذى حير منذ القدم الباب الباحثين من علماء
 وفلاسفة ودينين .

ومنها تلك الارادة السائدة على سائر الكيان الدائبة فى تصريف
 الكائنات واطهار حوادثها بقدر مقدور من القوة ومقياس هو مدى السرعة
 الناجمة عن الطاقة البارزة عن القوة المطلقة ، وليس لنا من العلم به سوى
 الاحتمال المحض .

ومن تلك المقدمات أيضا ذلك الوعى المطلق الذى يتلمح فى مطلق الوجود وينسق وحدات الكائنات ، ويسوقها الى نتائجها ، وهو الكائن الذى لا تبدو عقولنا بالنسبة له الاكبصيص باهت من النور .

تلك القوة والخصائص المتعددة التى لا ينتهى العقل الى أغوارها الا بمقدرة أعظم من مقدرة العقل نفسه (١) هى العقل الهام أو قل العقل العام الذى يبدو وعينا وتعقلنا ومبلغ تفكيرنا كمظاهر نسبية له . وهذه كلها مظاهر وحالات وجودية واقعية بالفعل ، وبعبارة أخرى مقدمات ونتائج لازمة عن نشاط خصائص ذلك العمل السببى الأعلى الذى صاغها بمنطقه القاهر من نشاطه الذاتى ، فتتجاوب عقولنا معه برغم أننا أحيانا نتجاهل وجوده ، وتصرفنا عن ادراكه والتعرف اليه بعض النظريات الفلسفية الخاطئة ، أو بعض التجارب العلمية الحسية القاصرة ، بيد أننا لا نلمح أينما وجهنا عقولنا أو بصائرنا فيما لوحدات الوجود من خصائص أو نشاط الا صدى أفعاله وآثار نعوته وفيوض خصائصه المبدعة مما يعلن صريحا أن المادة والطبيعة والعقل الانسانى ذاته ليست سوى نقاط نسبية نقشتها يد قوة « عليا » فى الادراك والفاعلية على محيط هذا الوجود وكانت هى المركز الأدبى الأسمى له .

ذلك الكائن العظيم المعجب المعجز الذى تستبطن خصائصه فى نشاطه ويستبطن نشاطه فى منشآته كما تستبطن فكراتنا العقلية فى أعمالنا الحسية هو سر معميات الوجود وحقائقه الخفية . وكان هذا السبب المطلق الخفى يدرك تمام الادراك ما هو متمتع به من وعى مطلق مطابقة نتائج أعماله لمقدماتها ، ولا بدع فى ذلك ، اذ أنه العامل الأول المدرك الفائق الادراك الذى يدرك ويدرك فى وقت واحد ؛ والذى لانشك فى أننا نستمد منه مبادئ ادراكنا التى تتداعى لعقولنا من الخارج ومن الباطن كأوليات عقلية وحسية ، فترغمنا على الاقرار بوجودها ، بل واتخاذها قواعد وأدلة بديهية نتوج بها منطقنا .

ونحن نشهد وجود ذلك العامل شهودا عقليا وذوقيا واضحا فى مطلق الوجود ، ويأتلف ادراكنا تمام الألفة مع مداركه السامية ، ويقابلها تقابلا تطابقيا وان لم يكن تكافئيا ، وكأنما منطقنا العقلى الصحيح مستمد من ذلك المنطق العام – منطق السبب الأول المنبعث فى باحات الوجود –

(١) كشعور العقل الباطن والذوق الفطرى أو وحى البصيرة ونور البديهة أو هدى الإيمان .

هو منطق واحد ومنطقنا لمع فيه ، تنوعت مقدماته ونسبته ، وتوحدت مبادئه ونتائجه ومدلولاته •

وتلك هي الحقيقة التي لا محيص للعقل السليم عن تقريرها وفي نتيجة هذا البحث نقول :

ان هذا العالم المائل لنا بناحيته - المعقولة والمحسنة - معلول لابد له من علة أولية مدركة تستبطن وراء مظاهره وحقائقه ، وتنشئ أصوله ، وتوحد قوانينه وتنظم حوادثه وتكسبه النشاط الذي يبدو فيه والذي تتكون به الكائنات مع ما يبدو فيها من حياة ووعي وقدرة وإرادة • وتشير ويظل نشاط خصائصها أسمى من كل نشاط طبيعي ؛ لأنه نشاط واع حتى مدرك فعال تسوق به العلة الكيان الطبيعي بأسره متطورا متكاملا الى غاية مرسومة المسلك هي الكمال •

والكمال هو مجمع خصائص تلك العلة التي لن يعزل الكون في نشأته وتطوره وصيرورته الا بوجودها •

تلك العلة الواجبة كمبدأ أولى للوجود ، وجودها ضروري كما قدمنا مرارا لفهم صدور هذا الكون وتعليل أفاعيله المحسنة والمعقولة والالفة عقولنا التي لا تفتأ تنشئ الحقيقة شاملة كاملة •

الفصل الثالث

حالات الوجود

ويفهم مما سبقناه جميعا أن للوجود في إطلاقه ثلاث حالات أو رتب - كما أثبتنا في أول الكتاب مفصلا - وهنا نجمله اجمالا مركزا معاونة على صحة الفهم والاستنتاج بعد ما قدمنا من استقراء وتمثيل وتدليل مشبع بالايضاح على قدر الطاقة فنقول :

ان الوجود في حالته الأولى المطلقة وجود واجب ، هو نبع سائر الموجودات ومصدرها الأعلى ومحورها المركزي ، وفي حالته الثانية وجود خفي معقول قائم بالوجود الأول وهو عالم النشاط المستبطن والقوى والصفات والخصائص التي تبرز في النظم الكونية • والتي تعمل في الظواهر كعمل قريبة لها ، وفي حالته الثالثة عالم ظواهر متشينة وهو

عالم الوجود الطبيعي الامكاني وسائر وحداته المتعددة المتنوعة : واذن فأعلى تلك الحالات مقوم للأدنى مقوم به ولازم عنه .

وذلك يقتضى : أن يكون الوجود فى أعلى رتبة وأسمائها وجودا مطلقا غير مقيد ولا محدود وفى أوسطها عالما معيننا معقولا ، هو عبارة عن صفات وخصائص للعالم الأول ، وفى رتبته الدنيا (كعالم أشياء وحوادث) مجرد مظاهر عابرة نسبية لتلك الصفات والخصائص .

وما الكل فى الحقيقة الا وجود مطلق واحد ، والتقسيم والتعدد فيه مجازى نسبى يطلق بتقديرات ، وهو يتطور ويتحول من وإلى نقطة مركزية أو قل ذات تلقائية متوحدة لها نعوت أو خصائص « عليا » يقوم بها العالم الأول ، عالم الوجود والابداع ، ولك أن تسميه عالم الوحدة والاطلاق .

وهأنذا ترى فيما أدلينا اليك به من مقدمات ونتائج خلال استقراءنا معا للوجود أن الوجود فى مجموعه وما فى ذلك المجموع من عظمة وإبداع وعوامل خفية وظاهرة انما هو وحدة مطلقة متمتعة بذات وصفات وأفعال تبدأ أفعالها فى عالمها المطلق – عالم الذات – كعوامل ادراكية لخصائص ذات أولى ، وتظهر أفاعيلها بالفعل كنشاط وقوانين وحوادث فى عالم الموضوع (عالم الأشياء) .

أقول معنى كنتيجة لاستقراءنا السابق : ان الوجود فى مبدئه أو نقطة « تمر كزه » يصدر عن علة حية واعية مريدة نشيطة ، تبرز أفعالها بسيطة كأبسط ما يتصور العقل من فعل .

ثم ان السبب الأول يسوق تلك الأفعال من عالم الاطلاق والحائفى – أى الوجود بالقوة – الى حيز الوجود الامكاني بالفعل كنشاط لصفاته وخصائصه ، وكطاقة أولية للنشاط الطبيعي العام الذى هو النتيجة الفعلية لتلك الخصائص كمقادير من الطاقة أو الذرات أو العناصر مستعدة للتشيو فى الفراغ المطلق .

الباب الرابع

الفصل الأول

المادية والمثالية

المادية والوجود :

وليس الوجود مجرد مادة جامدة ميتة أو مجرد ظاهرات وأشياء محسنة فحسب ، كما يزعم الماديون والواقعيون ، وليست كل خبرتنا عنه هي كل ما تظهره لنا الحواس ، على ما يراه القوم ولا كل ما تكشفه لنا المعايير والمقاييس والمجاهر من خبرة حسية دعامتها المحسّات والمحسّات فقط ، كما لو كان الوجود هيكلًا أجوف لا روح ولا عقل ولا ابتداع ولا حياة فيه .

المثالية والوجودية :

كلا ولا هو مجرد نظام مثالي عقلي محض كما يزعم المثاليون على نصوره : وكما لو كان خلوا من واقعية الأشياء التي نرى ونحس وجودها خارج ذاتنا ، وكما لو كان الإدراك العقلي هو الكل في الكل .

الحلولية والوجودية :

وليس نظاما حلوليا لا يفرق فيه بين الطبيعة وما وراء الطبيعة ، ولا تتميز فيه العلة من المعلول أو السبب من المسبب .

إنما الوجود في مجموعه - كل حي - ينبض بالحياة والإدراك والنشاط والحركة ، وينزع إلى غاية «عليا» يتسامى إليها وتشرف عليه وتدبره علة حية قادرة مريدة مدركة . وإن ارتأى فيه الآليون وأشياء

الآلين مع ذلك مجرد كتلة مادية جامدة تخلقها الصدفة وتسيطر عليها
الضرورة !

والواقع أن كل نظرة في الوجود منزهة عن الغرض والتحيز
والمذهبية الخاصة - تدلنا على أن الكون الذي نعيش فيه عبارة عن جملة
حوادث تنشئها القوة بطاقتها ، وتسيطر على هذه الطاقة قوة عاقلة مهيمنة
تفعل بمشيئتها الحرة دون أن يؤثر في فعلها المطلق صدفة أو ضرورة .

الفصل الثاني

الأسلوب العلمى والحقائق الوجودية

والقوة في نظر العلم الحديث وفيما يقرره من نتائج لتجاربيه مسلم
بها لا يمكن أن توصف بالمادية بمعناها كما كان يقرره أنصار المادة في
القرن الثامن عشر وفي حقبة طويلة من التاسع عشر حيث كانوا يجعلون
القوة مجرد ظاهرة للكتلة المادية مع أنها (القوة) كائن غيبى لا تزال
ماهيته . يجهلها العلم .

وكذلك الحياة التي كان يرى أنصار المادة أنها أيضا مجرد تفاعل
فسيولوجى أو ظاهرة للمادة مع أن الحياة كما نفهمها لا يمكن أن تنشأ إلا
عن مبدأ حى ، كما هو رأى اليوم على ما يقرره الصفوة من علماء الحياة .
وعلماء الجراثيم وكبار علماء الطبيعة .

وكذلك الفكر الذى كان يرى الماديون أنه مجرد افراز لعضو من
الجسم هو المخ ، كما تفرز بقية الأعضاء سوائها مع أن الكون جميعه اليوم
وليس فقط مخ الانسان أو كل جسمه بمجموع وظائفه في نظر علماء
الرياضيات يبدو كأنه محض معادلة رياضية عقلية لم تات اتفاقا أو صدفة
أو ضرورة بل عن محض تفكير حر واردة حرة منظمة .

والنتيجة : أن القوة والحياة والفكر كلها حقائق وجودية وعوامل
خفية لا يصل العلم بتجاربه المعروفة التنى كل اعتمادها على مجرد الحواس
الحمس ومجرد المجهر والمشرط والمطرقة الخ ، لاستيعاب حقائقها بمجرد
الحواس الخمس الى حقائقها ، فهي جميعها وراء متناول أدواته وأساليبه
التي تعتمد على الحواس وليس البحث عن كنهها من وظيفته ولا من

موضوعه ، وحسبه اعترافا بالحق أنه لا ينكر وجودها وأنه يعترف بوجود
آثارها كحقائق موضوعية .

فمن أين يا ترى جاء محدثو الماديين بتلك النظريات المهلهلة الخلقه ؟
وبأى علم أثبتوا أن القوة والفكر والحياة آثار أو ظاهرات للمادة الا
بفلسفة مادية متهافنة قد مضى وقتها حالة أن المادة نفسها بسائر أجزائها
وخصائصها وصورها مجرد ظاهرة كغيرها من الظاهرات الكونية التي
تنشئها وتحللها الطاقة الذرية وذلك هو رأى علم اليوم وفلسفة اليوم ؟

فالرأى العلمى النسبى للمادة يصبح بلا قيمة ولا سيما ان في الوجود
غير المادة وغير القوة أيضا حقائق أعلى مسيطرة ، سننا وقوانين ونظمنا
تسيطر على مافيه من قوة وطاقة وأشياء ما زال العلم يجد في سبيل التعرف
الى ما وراءها من آفاق وسبعة وخفية . وكلما تقدم العلم خطوة فى هذا
السبيل « فوجئ » بزمير متعددة من الحقائق ، بل قل من الألغاز والأحاجي
والرموز الغيبية المتصلة بآفاق الفلسفة . أو قل ما تشاء مما تنقلب معه
فروض العلم المقررة الى مجرد احتمالات محضة ، وذلك أيضا مالا ينكره
العلم اليوم منذ اعترف بالاحتمالية الحتمية فى تصرف الذرة .

تلك العوامل الوجودية بل قل العوامل الخفية تكمن وراء كل ما
تعرفه الفلسفة المادية المحدودة الآفاق والنواحي ، بل كل ما يعرفه العلم
نفسه من ظواهر الوجود ، ثم تبدو خلال أستار الكائنات والحادثات
والقوانين كأنها حقائق دراجة مريدة تحدد بروز الظاهرات الطبيعية بمقدار
وفي آتات تناسبها ، وتتفنن فى تحويل العناصر ، وتشرف على ما يتركب
منها ، وتقدره كيميائيا ورياضيا تقديرا مضبوطا ، الأمر الذى لا يعلى ولا
يعلى الا بوجود خبرة بالغة وإدراك سام لعة عاقلة مريدة ترتب وتنسق
ثم تظهر الحوادث الكونية فى ظروف خاصة وأحوال ملائمة ، وهى فى
مكمنها خلف ستار أشباح الأشياء والقوى التى تحركها والطاقة التى
تنتجها .

ثم ان للعقل أيضا سننه وقوانينه ومنطقه المنظم لجال تفكيره ، وله
مبادئ أولية يستمد منها قواعد قضاياه ، مما يدل على أن وراء المادة
والقوة والإدراك العقلى وراء السنن والقوانين وسائر ما يخضع له
الكون الطبيعى من نظم ، وما يبدو فيه من قوى وتطور – تكمن علة «عليا»
متوحدة مدركة وتبدو للعقول والبصائر وراء سائر مدركاته الفعلية
وقوانينه ونظمه وقوته ومادته كسبب مقنن ومنظم وموجه .

وكل ما يبرز في الكون من حياة أو وعى أو ارادة تتجلى لكفائاتنا العليا كأنها نعوت وخصائص أصلية لكائن مطلق ، يشمل اقتداره وابداعه وجود غيرنا من الكائنات : ودليل ذلك أن الوجود في شموله مع ما يبدو فيه من كثرة وتعدد يمثل وحدة شاملة مؤتلفة الروابط والعلائق ، وان تفاوتت في النسب والكيفيات والوظائف ؛ مما يدل على دلالة صريحة موجبة لليقين قاطعة للشك على أن أصله الذي صدر عنه سبب أولى واحد يعقل ويدرك ويريد قد نظم على أسلوب يجعله كما واحدا متناغما الوحدات مترابط الحلقات ، ويجعله يتطور ويترقى الى هدف خاص بالمجموع ، كما لو كان كما كائنا واحدا حيا ، ثم يتسامى الى غاية من الكمال لا يدرك لها مدى ولا نهاية .

وكل ذلك يوجب أن وجود السبب الأول الكافي الذي صدرت عنه تلك الكائنات البديعة المنظمة المتسقة انما هو وجود ضرورى كما قدمنا لتمام ألفة العقل واستقراره عند النظرة الشاملة لهذه الكائنات ، وأنه في ذاته واحد أكسب كائناته الوحدة التي تبدو عليها ، وأنه يجب أن يعرف كسبب كاف لتعليل ما بزم ويبرز في الكائنات من خصائص ونشاط وألفة ووحدة وترق ، وأن لابد لمن ينبغي أن يكون هو السبب أو العلة الأولى للوجود من شرائط ونعوت يجب أن تتوافر فيه وتؤهله لأن يكون علة مطلقة .

الباب الخامس

الفصل الأول

شرائط العلة

وتتلخص شرائط العلة في أن يكون وجود الموجد الأول وجودا مطلقا ذاتيا سابقا على وجود الكائنات ، وأن يكون واحدا أزليا أبديا ، لأنه الموجد وتنتهي إليه الغاية ، ويجب أن يكون حيا واعيا مريدا قادرا وتكون هذه الخصائص له تلقائية ؛ لأنها سبب النشاط والقوانين والنظم القائمة في الوجود والبادية في مجموعه ، وفوق ذلك يجب أن تكون تلك الخصائص لواجب الوجود بحالة غير محدودة ولا مقيدة ولا مستعارة ، وأن تكون مقومة لغيرها ، لأنها خصائص العلة الأولى ، ثم تظهر سماتها على وحدات الكائنات وان تكن فيها بحالة مكتسبة غير ذاتية ولا مطلقة .

وبيان ذلك أن العلة أو السبب الأول للوجود يجب أن يكون :

أولا - واحدا تتوافر فيه السببية والفاعلية والتأثير والغاية لتعليل الإيجاد ثم الفاعلية والتوحد الباديين في المجموع لأن الكائنات برغم ما يبدو فيها من التنوع والتحول والتعدد تبدو كوحدة مترابطة الحلقات متحدة الخصائص والنتائج ؛ مما يحتم أن يكون مصدرها واحدا لامحالة وهذا يدل على أن ذلك الواحد المبدع قد خلق عليها من توحده صبغة تلك الوحدة ، ومن ادراكه الأعلى ما يبدو فيها من تعقل .

ثانيا - أن يكون وجود السبب الأول وجودا ذاتيا ثابتا مصدريا تتكون الكائنات عن إبداعه ويمدها بإشرافه وتديره ؛ لانه هو الذي يبدؤها ويضع لها نواحيها ، ويحدد وظائفها ، ويرسم لها سبيل تطورها

لتبليغ غايتها ، فيعمل بوجوده وجود الكائنات التي لا يعقل وجودها الا
بوجوده كسبب أول .

ثالثا - يجب أن تكون ذات السبب الأول الواجب الوجود متصفة
بصفات أو خصائص ذاتية له غير مكتسبة ، ويجب أن يكون لهذه الصفات
والخصائص نشاط مصدرى فائق لتعليل ذلك النشاط المتشهود البادى في
الكائنات . ولا سيما أن كل موجود لابد أن يتصف وينعت ، وأن يكون
لصفاته نشاط ؛ لأن نشاطه هو الذى يشير الى وجوده ، ويدل عليه .
والموجود الذى لا نشاط له لا يتعين وجوده أبداً ومن ثم لا يترجح وجوده
على عدمه ؛ فان لم يكن للسبب الأول خصائص وخصائصه نشاط . وهو
السبب الأول للكائنات - عدت الأشياء جميعها نشاطها وخصائصها لأنها
مقومة به ، والواقع المشاهد عقلا وحسا أن الوجود ملىء ، بالنشاط
والفاعلية اللذين يجب أن تكون الكائنات قد اكتسبتهم من علتها ، والا
فمن أين يا ترى اكتسبت الكائنات ذلك النشاط وتلك الخصائص البازغة
بها ، والتي يتميز بها بعضها عن البعض الآخر ، غير أن تكون قد اكتسبتها
من سببها الأول الذى يكون قد طبعها على فاعلية وخصائص مستعارة من
خصائصه ، فأضحت مطاوعة لها ، ونكون الطبعة (١) قد اقتبست من ذلك
تسميتها ونعونها ؟

رابعا - وأول تلك الخصائص رتبة والصقها بالذات هي الحياة ؛
لأنها قرينة وصف الوجود ودالة عليه ، وهي المبدأ الذى تمد به الذات
الأولى الكائنات الحية ، فتحدث فيها حيويتها وألفة خلاياها ، وما فيها
من غريزة أو وعى أو الهام مما يدل على أن واجب الوجود (العلة الأولى)
بمناز بوعى فائق ، يدرك به ذاته وخصائصه التى يقوم بوجودها وجود
كل شيء ، ويدرك مع هذا الغاية من فعله والهدف الذى يهدف اليه بذلك
الفعل : فالادراك أو العلم يوجب أن الفاعل المدرك يعى ويدرك ما يصنع
وما يفعل قبل أن يفعل وبعد أن يفعل ، ولا سيما أن السنن والقوانين التى
يتمتع بها الوجود تدل على أنها قدرت تقديرا وشرعت من قبل .

خامسا - ويجب أن تكون الإرادة من خصائص واجب الوجود أيضا
وأن تكون صفة ثابتة له يمد بها غيره ، وبها ينظم الأفعال التى تصدر عنه
وبها يحفظ على الأشياء ألفتها ونظامها ، ويكفيك على ذلك دليلا التنسيق
والألفة الباديان فى علائق الوجود .

(١) وكله طبيعة كقبلة مشتقة من الطبع المحتاج لطابع هو الفاعل الأول .

سادسا - ويجب أن يكون واجب الوجود قادرا فائق القدر لأن القدرة هي قوة القادر على الفعل بالفعل ، ونتيجتها القوة العاملة الماثلة في الكائنات ، والقوة دائما ذات نشاط و طاقة وتعرف الطاقة بأنها مقدار ما يبذله القادر من القوة ، وحسبك أن الكيان الطبيعي جميعه قد قام على القوة وبها تشيأت أشياءه .

تكلما عن ضرورة وجود الخصائص بل والنشاط لتعيين كينونة كل كائن ، وتلك الخصائص كلها يجب أن تكون لازمة عن وجود واجب الوجود سواء كانت متعلقة به أو بنشاط وحدات الكائنات ، وهي بالنسبة لواجب الوجود مجرد نعوت وصفات قائمة بذاته ولازمة عن وجوده وليست بموجودات مستقلة أو ليس لها وجود زائد عن وجود الذات ؛ فهي - وإن كانت خصائص ذاتية له - ليست في ذاتها بأكثر من صفات قائمة بموصوف يقومها وتستمد منه النشاط الذي تكسبه وحدات الكائنات . وأما بالنسبة للكائنات فإن تلك الصفات هي المعين الذي تستعير منه وحدات الكائنات نشاطها ، ولا شك أن في الوجود نشاطا مشهودا في وحداته يتقوم به ايجادها وتحولها وتطورها .

فاذا كان الواقع كذلك وهو مالا شك فيه فصفت واجب الوجود بالنشاط أولى وأجدر ؛ لأنها المقومة والممدة ، والا انقلب الوجود عدما وسبب الخلق والابداع جمودا وهو المستحيل .

فاذا تقرر كل ما قدمناه من وجود خصائص تلزم عن وجود ذات واجب الوجود ومن ثم يلزم عنها نشاط الكائنات - فأين يا ترى تعمل تلك الصفات ؟ وأين يظهر أثرها ؟ وفيما يبذل نشاطها الا في وجود منتظم مثل هذا الوجود الذي فيه نعيش ونفكر ، وتتجاوب حقائقه وظواهره مع حواسنا وعقولنا وبصائرنا جميعا مما يدل على أن الوجود بأسره معلول لعلة وهو أيضا مسرح ومحيط شامل لنشاط صفات تلك العلة الفعالة التي نريد نحن أن نعرفها ؟

فلنبحث إذن عن الكائن الأعلى الذي تحيط ذاته بمثل تلك الشرائط والخصائص ، ويصلح أن يكون علة للوجود ؛ لندين له بالحب والتقدير والتوجه والشكر .

الفصل الثانى

هل تتوافر شرائط العلة فى الكائنات نفسها ؟

ولدينا فى الوجود المادة المائلة لنا ، ولدينا أيضا القوة ، وكذلك القوانين التى تسيطر على المادة والقوة معا ، ولدينا وراء هذا وذاك فى الوجود الفكر أو العقل ثم الحياة •

فلننظر : أى هذه الكائنات ياترى يصلح أن يكون علة وسببا أوليا للوجود بأسره وتتوافر فيه تلك الشرائط الآتية : هل هو المادة ياترى أو هو القوة ، أو القوانين أو تكون علة الوجود هى الفكر ، أو تكون هى الحياة ، أو لا يكون هذا ولا ذاك ، ويكون الوجود وليد صدفة أو ضرورة محضة ، أو يكون منشؤه العدم ، أو أن كل هذا لم يكن منه شيء كعلة ، وتكون الحقيقة أن للوجود علة أولى وراء كل تلك الأشياء والظواهر الحادثة • وأسمى منها جميعا • وتتوافر فيها سائر الشرائط التى تقدمت وهى (العلة) ؟

على أن العلة الحقيقية واضحة للعقل السليم والوجدان ، وإن خفيت على الحس والحسين ، وما عاونهم من آلات ومجاهر ومقربات ، ما دامت لا تقع عليها حواسهم ، وتقتصر عن تناولها أجهزتهم المخبرية •

وأما نحن أيها القارئ وأما رأينا إذا استنجزته أو استعجلته فيمن عساه من الكائنات أن يكون علة للوجود فانا نعتذر إذا أبينا الأدلاء اليك بشيء منه حتى نستنطق هذه الكائنات الوجودية نفسها ، ونختبر كفايتها للسببية والعلية ، ونبلو ثباتها على مواجهة ما قدمناه من شرائط العلية ؛ ليكون البحث حرا بكل ما فى الحرية ، وحتى نعقب على ذلك باستقصاء آراء البارزين من الفلاسفة أصحاب المذاهب الوجودية الكبرى قديمها وحديثها فى تلك المسألة التى هى مسألة المسائل فى الدين والفلسفة وفى العلم أيضا •

ثم نناقش تلك المذاهب وننقدتها نقدا كريما يسيرا دون تحيز أو عنيت بغية أن يقوم رأينا على ركيزة من العدل والانصاف وأصول النقد

فى جو تعرض فيه الآراء والمذاهب التى أملت بالمسألة الوجودية ، وبحث فيها بحسب نصوصها • وأول ما ننظر فيه من ذلك المادة ؛ لأن المادة هى أقرب الأشياء إلينا ، وفى محيطها تقع خبرتنا •

الفصل الثالث

المادة

فهل يا ترى تصلح المادة لأن تكون علة للوجود ؟

ان أكبر الظن عندى أن المادة لو شخصت (فى عصرنا الحاضر) كائنًا حيا يسمع ويعقل ويجيب ثم سألناه : أيها الكائن يا من نسحيه مادة ، وياذا الكتلة والأبعاد ، هل أنت حقيقة كائن أزلى ، ولك وجود ذاتى تقوم به الأشياء والعقل وتقوم به الحياة أيضا ؟

وهل أنت كذلك سبب نزوع الكائنات الحية للتسامى والترقى
و • • و • • ؟

واجمالا : هل انت علة الوجود فى مجموعه حقيقة ومنشؤه ، وما وجود الفكر والحياة الا مجرد ظواهر بالنسبة لوجودك لأنك سببها ومقومها ، كما يدعى الفلاسفة الماديون ومن لف لفهم ، أو أنت كائن عابر فى سلم الوجود ، لاثبات لك ولا قدم ولا ديمومة ، ولست الا حادثا من الحوادث الوجودية تنشئه الطاقة وتحوله الحركة ؟

أقول : لو انقلبت المادة شخصا ينطق ويسمع ويجيب ، وسألناه تلك الأسئلة لأجابنا بهذا :

أفى القرن العشرين ، وفى عصر الأشعة الكونية المطلقة ، والذرة والقوة والطاقة ، وعصر الموجات والذبذبات الكهربائية الهertzية (١) وفى عصر انشعاع المادة وتحولها ودورها تسألوننى هذا السؤال الغريب ؟

(١) هينريخ هرتز عالم المانى ١٨٥٧ - ١٨٩٤ حقق بالتجربة وجود الموجات الكهربائية ومعناها (كهربيا ومغناطيسيا) •

ان هذا وايمى الله لاغراق فى الجهل والغفلة جد عجيب ! ولماذا تسألوننى أنا وقد دالت بالكهريات ونواياتها دولتى ، ولا تسألون العلم نفسه ؟ ولو سألتموه لأجابكم :

ان كل ما ترونه من صفات المادة وأوضاعها وكيفياتها وصورها كما تبدو لمشاعركم الحسية - ليس مطابقا لحقيقته فى الواقع ، وان ماترونه من الاشياء ساكنة مستقرة متعينة متميزة ممتدة ان هو الا طيف الطاقة من القوة متحركة سريعة الحركة دائمة الانحلال والتجدد والتحول والانشعاع لا تستقر على حالة بعينها سواء فى الوزن أو فى الشكل أو فى القياس .

تلكهى اجابة المادة بلسان الحال وان لم يكن بلسان المقال عن حقيقتها وتعريفها لنفسها بنفسها ، وذلك ينتج حتما أن لا وجود ذاتى لمادية المادة ، وان هى فى الواقع الا مجرد طاقة لقوة غير منظورة كونتها ، فامتداد (اسبنوزا) (١) وذرة (ديمقريطى) (٢) وهيولى (ارسطو) وأيضا صورته (٣) ، بناء على ذلك تكون كلها آراء قد عفا أثرها وبعبارة أخرى : ان عليية المادة بل وجوهرها أو قل الجوهر الفرد القديم ، كلها نظريات قد مضى زمانها ، وصارت من أساطير الأولين ، كما انقضت عصور العناصر الأربعة ، ومركزية الأرض للعالم وما الى ذلك .

وانه لا ثمة فى عصرنا الحالى الا النظام الذرى الجديد ، فما النظام الذرى الجديد يا ترى ؟

(١) يقول اسبنوزا اتباعا لمعلمه ديكارت : ان الكون فكر وامتداد وان قدم اسبنوزا الامتداد على الفكر ، والامتداد هنا بمعنى الممدد أى أن الفكر يكسب صورة مادية أو أن المادة تكسب صورة فكرية ، وخالف اسبنوزا فى ذلك تلميذه « مالبراس » فقال : ان الامتداد معناه وجود ذرات روحية بدأت المادة ، وأيده فى ذلك خليفته « لبيتر » .

(٢) وأما ذرة ديموقريطس فانه على ما يقال أول من قال : ان الذرة أو الجزء الذى لا يتجزأ الأصل الأول للكائنات المادية ، وعندنا أن المصريين القدماء هم أول من عرف الذرة فى الهمم آتوم . وفى قول ديموقريطس الجزء الذى لا يتجزأ ما خرج عن الجزء الذرى حين تأهبه للتركيب المادى . وهو خلاف الرأى الذرى اليوم الذى يقول بتركيب الذرة من نويات وكهارب تتول الى الانشعاع أو التركيب عن طريق ظهورها فى مظهر العناصر .

(٣) وأما هبولى أرسطو وصورته فان أرسطو يقول : ان هيولى المادة (أصلها) قديمة ليست محدثة وتتعين فى تركيبها الى كائنات بأن تلبس صورة هى الكائنات المتعينة ، وهذا الرأى كما يبدو للقارى ، أصبح قديما قدم العناصر الأربعة : الماء والهواء والتراب والنار .

سل عنه علماء الطبيعة الحديثة والكيمياء الجديدة ، فلن يكون جوابهم الا أنه شحنة من الطاقة ذات طبيعة نووية يتصرف تصرفا موجبا أو مقداريا فينتج كهربا ، أو مغنطيسا ، أو اشعاعا أو حركة ، أو حرارة أو صوتا الخ . . . وبها تتكون عناصر المادة ، وذلك الجوهر الفرد الجديد هو احتمال التصرف ونسبى فى السرعة ، ثم انه لا تقع عليه حواسك ، ولا يكاد يدرك فهمه عقلك الا أن ترغمك على ذلك نتائج العلم الحديث وفروضه الضرورية .

وهذا يدل على أن المادة قد طاح بها تصرف ذرات الكهربا وذيراتها وبددت الطاقة العامة مظهرها ، وأيضا جرهما الذى كان يفرضه الماديون كتلة جامدة يكونها « جوهر فرد جساما » (ذرة ديموقريطس) وكانوا يفرضون - عفا الله عنهم - أن القوة ظاهرة من ظاهراتها بل والفكر أيضا كما قدمنا ، وقد أصبح الأمر بالعكس فان المادة اليوم مجرد حالة من حالات القوة أو نتيجة لنشاط طاقتها .

وبعبارة مبسطة : ان المادة التى نبصرها ونلمسها ونحس بوجودها تحدثها طاقة متدفقة من النور بقوة وبسرعات مختلفة تجعل من الأشياء والحوادث موجا نابضا لها ، يتحول بعضه الى البعض الآخر ، وينحل منشعا من جرم ذى خصائص ، ليكون كائنا آخر له خصائص أخرى وان كان يبدو لنا الكائن فى كل ذلك الكائن ثابتا جامدا ، والعجيب أن ذلك الثبوت البادى للنظر ناشئ عن توالى السرعة بين قوتى الجذب والدفع .

والنتيجة فما المادة فى حقيقتها ومبناها سوى نوع من الطاقة المتحركة لا أكثر ولا أقل ، أو قل : ان الأشياء أطياف للنور وحسب وان كان الفلاسفة الماديون لا يزالون عاكفين عن تأليه المادة القديمة الأزلية - فى زعمهم - فهم يجعلون من ظواهر الأشياء المجسمة العابرة حقائق للوجود ثابتة بل علة أولية له .

كل ذلك مع وجود التقدم الظاهر الذى بلغه العلم الحديث والذى يدل على تحول العلوم الطبيعية الى طبيعة كهربنورية ، أو قل تحول ميكانيكية الطبيعة الى ديناميكا (١) تقول بالطاقة الذرية بدلا من الطبيعة القديمة القائلة بالكتلة المادية وأجزائها التى لا تتجزأ ، ومع تقدم الكيمياء أيضا

(١) معنى الميكانيكا الحركية الأولية المادية المحضة وأما الديناميكا فمعناها الطاقة الخفية كالتى تنبعث عن الكهربا وعن الأشعة مثل التى تحت الحمراء والتى فوق البنفسجية من الأطياف الشمسية السبعة أو كاشعة الراديو مثلا .

« واعتبارها » الذرة بل الذريرة الكهربائية وحدة لها بدلا من الجوهر الفرد
أو الجزء الذي لا ينحل ولا يتحول الى أبسط منه .

وبعد أن قررت الكيمياء المحدثّة كذلك أن العناصر جميعها متوحدة
وقابلة للتحويل يتحول بعضها الى البعض الآخر .

وكان الماديين لم يبلغهم كل ذلك وأن لا علم لهم بمجريات الحياة
خارج قلعة مادتهم المهشمة المحصورة بنطاق الحس ، وما يقتضيه قانون
الحواس الخمس من فروض « واعتبارات » ، وسببه تقيدهم بأحكام الحواس
والحواس فقط على حين قطع العلم مراحل عظيمة وسريعة في آفاق اللامادية،
وتركهم حيث هم عائشون في عصر (لوك) و (جسندي) و (هوبز)
و (كندلياك) و (هلفتيوس) و (لابلاس) و (هولباخ) وغيرهم .

وفي الوقت الذي قطعت المادة نفسها شوطا بعيدا نحو التشجع
والانحلال والتحول كما رأيت ، وناهيك بفوز العلم باقتحام حصن الذرة
وتحطيمها في عصرك الحالي ، وعلى ذلك تكون الأشياء الواقعية في حقيقتها
مجرد أشباح لقوة عامة ليست منظورة تكمن وراءها ، وتنشئها وتحركها
وتهيمن عليها ، وتكون ضوضاء المادة وصورها المتعددة مجرد ستار يخدع
حواسنا ويخفي علة المادة مظهره الموهومة .

فالقول بأن للمادة وجودا أزليا ذاتيا لها أو أنها علة الوجود بأسره
قول باطل ورأى عقيم وسخيف ولا يتفق بأية حال مع علم الطبيعة الحاضر
ولا علم الكيمياء ، وإن راج في عصر (طاليس) و (ديمقريطس) وأضرابهما
ونتيجة كل ذلك : أنه لا مادية للمادة بمعنى النبات أو العينية أو
العلية ولا بمعنى القدم والأزلية .

وعليه فلا تصلح المادة لأن تكون علة لنفسها ولا للوجود لأن الذي
لا يملك العلية لنفسه أخرى به ألا يملكها لغيره .

وإذا كانت المادة لا تصلح في ضوء هذا البيان لأن تكون علة للوجود .
ولا لنفسها اطلاقا فهل يا ترى تكون القوة الطبيعية هي العلة التي نبحث
عنها ؟

والجواب كلا أيضا :

ذلك لأن القوة مجرد حالة من حالات الوجود وإن كانت عامة فهي
لا تصلح بذاتها الا كصفة لموصوف ، أو أثر لفاعلية علة أخرى مدركة فاعلة
مؤثرة ، تدرك ما تريده وما تصنعه . وهذا لا يتوافر في القوة الطبيعية

العديمة الادراك ولا سيما أن القوة مقودة بقوانين تنظمها ، نحتاج دائما في أفاعيلها لمنظم مدرك يوجهها ، وضوابط تضبط تصرفها ، فهي لا تدرك الكيفية التي بها تنفع ولا الأخرى التي بها تضر ، ويدلك على ذلك أن الانسان مثلا بعقله وعلمه وفنه يضبط طاقة القوة في مجالها ، ويسيطر عليها ويوجهها الى الكيفية التي بها تنفع . ويصرفها عن الكيفية التي بها تضر .

الفصل الرابع

القوة

فوق هذا وذاك فان في الوجود غير القوة عوامل وقوانين عدة تسيّر طاقة القوة وحركتها معا ، وتوجهها لمجالاتها المقدرة تقديرا . وتلك خصائص لا تملكها القوة ، وليست في مقدورها ، لأنها تدل على انبعائها عن تعقل باهر ، وذلك كآلة الكيمائية والطبيعية والعقلية أيضا والتنسيق والتنظيم والنزوع للتطور وغير ذلك في جميعها ولا سيما أن لعل الوجود شرائط يجب أن تحوزها وقد تكلمنا عنها ، وكلها ذاتية ادراكية . ولا تتوافر في القوة بآية حال ، لأن القوة لا تدرك لنفسها وجودا ، ولا تملك أن تبرز خصائص نفسها الا بمنظم مدرك مطلق ، وهو علتها ضرورة ، وهو الذي وهب للانسان ادراكا يتحكم به في القوة وفي غيرها . فقصور القوة هذا لا يؤهلها أبدا لأن تكون علة ، لأن فاقد الادراك لذاته فضلا عن عدم ادراكه لغيره لا يعقل أن يكون علة مطلق مثل هذا الوجود الذي يتجلى فيه فضلا عن المادة والقوة ادراك وحياة وإرادة ، كما تبدو فيه قوة وطاقة ومادة .

وبما أن القوة الطبيعية لا تتصرف الا بسنن منظمة معقولة فلا شك أنها نتاج نشاط ادراكي وراءها يقودها وينظمها .

ومن هنا فلا يقال ان القوة هي علة للوجود في اطلاقه في الوقت الذي هي حالة ساذجة من حالاته ، وكم في هذا الوجود المطلق من قوى وخصائص وراء تلك القوة الطبيعية التي نفهمها مغايرة لطبيعتها ولتصرفها كالقوى النفسية والروحية مثلا .

الفصل الخامس

القوانين

فهل تكون يا ترى علة الوجود هي القوانين والسنن التي تسيطر على حركات القوة وأساليبها جميعا من طاقة وحركة وعناصر ومادة بصفاتها الثلاث : الصلابة والسيولة والغازية ؟

والجواب كلا أيضا :

ذلك لأن القوانين – وان كان فرض وجودها ضروريا لتفسير وفهم الحوادث الكونية إبان ظهورها – مجرد فروض فرضها العلم ، ليفسر بها كيف تقع الظاهرة ؟ ومتى تحدث ؟ وليس لماذا حدثت ولا ماهية العامل الذي أحدثها ؟

ومعنى ذلك أن القوانين تدل على كيفية حصول الحوادث لا على كنهها ، ولا الأسباب الخفية الكامنة وراءها والتي أحدثتها – تلك الحقائق أو العمليات المعنوية والتي تظل ماثلة وراء القوانين والظواهرات بعيدة عن التعليل وعن متناول العلم بسائر أدواته ، وتعمل كأنها متمتعة بأدراك سام وإرادة عاقلة تنظم وتؤلف وتنسق وتزن وتحلل وتركب ، ترى آثارها في القوانين والحوادث المكونة للأشياء ، وهي في نفسها لا تبصر ولا تحس ، وإنما تدرك إدراكا عقليا فقط .

وبهذا يكون القانون الطبيعي إنما هو محض تفسير لصيرورة ارتباط العلة بالمعلول . وتبين لكيفية أن علة أو علنين أو أكثر من العلل الذنوية في ظروف مخصوصة تحدث دائما ظاهرات معينة .

وبعبارة نهائية : ان القوانين الطبيعية مجرد فروض علمية وان كانت ضرورية لتبيين العلائق والظروف بين العلة والمعلول ، فهي لا تكشف أبدا عن ماهية العلة ولا ماهية المعلول .

ونتيجة هذا أن العلم الذي فرض أو اكتشفت ما يسميه قوانين يعلل بها بعض رواد العلم الأصاغر حوادث الكون بوصفها عللا حقيقية لها – هو نفسه (العلم) ما زال بعيدا جدا عن فقه سر حدوث تلك الظاهرات ،

ولا يعرف عنها سوى تلك الأغلفة والآلات المؤقتة لذلك الحدوث ، ولا يعلم أيضا لماذا أنشئت الأشياء الواقعية على تلك الكيفيات والصور المخصوصة ، ولا سر ألفتها وعلاقتها ؟

ولا يعقل مع هذا كله أن يجعل العلم تلك القوانين هي العلة الغائية لذلك الوجود الشامل أو لغيرها من الحقائق حالة أنه أدري بنقطة ضعفه ، وهو يعترف صراحة وفي صفة أكابر العلماء بأن البحث عن مساطر الوجود أمر ليس من موضوعه ولا من اختصاصه . وكيف لا وهو بطبيعة وظيفته ومقتضى أسلوبه الحسى الموضوعى لا جولان له الا فى مجال بحث الظواهر والعلائق فقط ، وليس عما وراءها من العوامل الخفية .

فالعلم بمعناه الصحيح أرفع من أن يخرج عن حدوده ، وعن الأسلوب والقواعد التى رسمها لنفسه ، وهو أحرص من أن يجعل من القوانين التى فرضها فرضا علميا علة غائية وسببا أوليا له ، فيكون كالطفل الذى يعلى خلق النقود بجيب أبيه ، لأنه كلما طلب نفودا خرجت له النقود من ذلك الجيب ، وهو يجمل تمام الجهل ما وراء ذلك الجيب من أسباب لوجود النقود أو بروزها فى ظروف مخصصة !

وهذا المثل يوضح لك كيف أنه لا دخل لقانون ما من القوانين المفروضة للعلم فى علية الحوادث الطبيعية أو ماهيتها الا اذا كان الجيب الأب دخل فى ماهية النقود وسبب بروزها ، والعلم طبعا لا يقول بذلك .

على ان تلك العوامل الخفية التى تبدو للعقل وراء القوانين الطبيعية تبعث يقينا على ادراك سبب أولى فاعل فى الوجود غير القوانين وغير المادة والقوة هو بالذات علة سائر الحوادث وقوانينها وعللها الثانوية قريبة كانت أو بعيدة .

وواضح أنه لا يمكن أن يفهم من تعليقنا هذا على قيمة قوانين الطبيعة وإرجاعها الى علتها اننا ننكر السنن الوجودية المطلقة التى هي من خصائص واجب الوجود .

وبين أيضا أننا لا ننكر كذلك أن للقوانين الطبيعية وجودا كفروض ضرورية ومسلمات وصل اليها العلماء نتيجة مشاهداتهم وتجاربهم العلمية الحسية .

وانما الذى ننكره فقط ولا نسلم به بتاتا هو أن تكون تلك القوانين

وهي فروض علمية محضة علة للوجود في مجموعه مع أنها على فرض وجودها بعض محتوياته •

وان العلم الطبيعي الذي يقرر أن ليس له أن يجزم بوجود شيء كحقيقة ثابتة ثبوتا مستمرا لا يتغير - والا انتقضت مهمته وجمد عن التطور - لهو أكثر من أن يخرج عن موضوع بحثه وطبيعة أسلوبه الموضوعي ولا يعقل أن يجعل إحدى تلك الحقائق النسبية وبعبارة أخرى الفروض العلمية علة مطلقة ، ولا أن يتدخل في تعليل أصل الوجود ، لأن ذلك من وظيفة الفلسفة •

ثم ان تلك القوانين متشابهة متداخل بعضها في البعض الآخر ، ولا يتم العمل في الوجود الا باتحادها جميعا وتوجيه كل قانون منها الى الفرض المقصود منه بعللة أخرى تؤلف بينها وتوجهها • وواحداهما قاصر بنفسه عن اتمام وظيفته ما لم تؤيده بقيتها : الأمر الذي يدل على وجود حقيقة أعلى وراءها جميعا تقننها وتوحداهما وتوجهها وتسيطر عليها •

وقدما أن في الوجود سننا وقوانين غير قوانين العلم الطبيعي هي أسمى منها وأكثر اطلاقا وشمولا ، كقوانين الحياة العضوية مثل التمثيل والنماء والتكيف والوراثة الخ ، وكقوانين الفكر وقانون الترقى الشامل الذي يجعلها تعمل كقافلة متضامنة متحدة السير في سلم التطور ، مما يدل على أنها جميعا وحدات نسبية متسقة ، يحويها الوجود المطلق في شموله ، ويدل من ثم على أنها مقودة بناموس واحد على تتوحد في سلطانه الأعظم ، ويعين مسالكها وينظمها بخصائص فيه •

أو قل بعبارة أخرى أكثر وضوحا وأشمل تعبيرا : ترجع تلك القوانين الى تفكير ذات مطلق متوحد مقنن ، وتكون ارادته المشرعة ووعيه المنسق خاصتين من خصائص ذاته التي هي علة القوانين وعلة الوجود جميعا •

فان لم تصلح المادة ولا القوة ولا القوانين الطبيعية - بقصورها الذي وضعناه - لأن تكون علة لهذا الوجود - فهل يصلح الفكر نفسه يا ترى لأن يكون هو العلة الأولية للوجود ؟

والجواب كلا أيضا بكل ما في معنى النفي من قوة ، لأن العقل ومنطقة ما وراء الشيء والطاقة والقوانين من نظم لما فتحت عليه أبواب المعارف (الأرسطو طاليسي) هو الذي دون شهادته على نفسه بقصوره عن ادراك

الحديثة ، وتام في ذلك الحضم من النور ، وقد شك العقل في كفايته
مرارا على يد المذهب المثالي النقدي • (نقد العقل النظرى لكانت) وفي
فلسفة (هيوم) وسبقهما بذلك (بيرون) •

الفصل السادس

العقل

ويدل على قصور عقلنا في ذاته وأن له مقوما غيره - أنه من الممتنع
على العقل أن يدرك ماهية العلائق التي تربطه بالأشياء وأن أدرك دلالتها
التي تنم عنها •

ثم انه لا يدرك أيضا كنه العمليات العقلية التي يعقدها ويديرها
وتتداعى اليه معانيها من الخارج ومن الباطن بحالة منظمة ، ولا يدرك كنه
ألفتها ولا سر نظامها وبعبارة أخرى : ان العقل لا يفهم الحالة التي بها
يفهم ، وفوق هذا وذاك فان العقل لا يدرك ماهية العقل نفسه ولا يدرك
أيضا - بطريقة مباشرة - ماهية المصدر الذي يمدّه ويقومه ، وإذا اهتدى
الى شيء من ذلك - وهو ممكن - فمن طريق بعيد وبمساعدة كفاية أخرى
أو كفايات كالحس والبدئية أو الذوق أو البصيرة الخ •

وكل ذلك القصور الواضح يدل حتما على أن الفكر قد استعار وجود
ذاته ووجود خصائصه وثباته ونشاطه من موجود أعلى منه وأسمى وأكثر
اطلاقا وأوسع نشاطا •

وبيان ما قدمنا أن العقل - وان كان يفهم بخبرته الخارجية والداخلية
مظاهر بعض العلائق بين الأشياء والحوادث ويرجع حدوثها الى عللها
الثانوية ، ويرد كل ذلك الى القوانين - يعلم أنه لا يعلم ما وراء تلك القوانين
من أسباب مؤثرة فيها ، أو قل الأسباب الخفية لحقائق تتراءى له ، ويعترف
بالعجز عن ادراك كنهها •

والذي يعجز عن ادراك ماهية الأشياء والحوادث وماهية القوانين التي
تتم بها تلك الظواهر ، ويجهل ماهية نفسه - فما أولاه بالقصور !
وما أجدره بأن يعترف بالاستعداد من علته الأولى •

فليس العقل اذن بجوهر مقوم لذاته ولا للأشياء كما تقول المثالية وان صفه الثبوت فيه مستعارة من مقومه . ولا سيما انه فى الأشخاص متفاوت ، وأن أحكامه على الأشياء ثابتة ثبوتاً مطلقاً ، وان ما يدعيه لنفسه من أنه مقوم للذات الانسانية خطأ ، لأنه مجرد حالة من حالاتها الكثيرة وهو مقوم بها ، ويؤكد ذلك أن عقلنا المعروف على جلالة اسمه وعلو مقداره وليد محدث لقوة من قوى الذات الانسانية اسمها العقل الباطن ، ذلك الذى حار العقل الظاهر فى تعليقه وسير غوره .

على أن الجوهر على ما يؤخذ من تعريفات العلماء له مقوم لنفسه ويكون مقوماً لغيره ، ولا يحتاج فى وجوده لوجود سواء ، وليس العقل كذلك .

وكان من الممكن تجوزاً أن الموجود الذى يتمتع بمثل تلك الخصائص أن تسند اليه العلية ، ولكن الشرائط العلية ليست متوافرة فى العقل تماماً وأسباب ذلك :

« أولاً » - أن العقل - وان كانت توجد علائق بينه وبين الأشياء - ليس مقوماً لها .

« ثانياً » - أن قصوره واحتياجه لغيره دليل على عدم وصوله للعلية .

وقد تقدم أنه لا يفقه كنه العلاقة بينه وبين الأشياء ؛ ولا العلاقة بينه وبين عملياته العقلية نفسها ، ولا يفهم أيضاً سر الآلفة أو الوحدة التى تبدو فيه ، وبعبارة أخرى هو لا يدرك الشئ فى ذاته ولا التعقل فى ذاته ، وهذا قصور ذاتى فيه يمنعه من العلية المزعومة .

واذا كان هذا هو حال العقل فالمادة بهذا القصور أخلق :

« أولاً » - لعدم عليتها لنفسها ولا لشيء سواها .

« ثانياً » - أن من خصائص الوجود أنه متمتع بوعى فيه يدبره ، والمادة فى نفسها لا تدرك ولا تعى ، وهذا يقضى بأن الاثنينية - كما هى عند ديكارت فكر وامتداد فى وقت واحد - تركز على قواعد واهية .

ونتيجة ذلك أنه لا المادة ولا العقل علة للوجود ولا الاثنينية أيضاً ، وحيث ان الوحدة تبدو لنا مماثلة دائماً خلال التعدد فهى خلال الاثنينية أبين وأظهر مما يدل على بطلان الاثنينية . ولا سيما أن البديهية تقضى بوحدة المبدأ ووحدة الغاية .

وان عالم الموضوع (المادة أو الشيء) وان سلك سبيلا في تطوره مغايرا لعالم الفكر (الذات) وسلك عالم الفكر سبيلا آخر مغايرا لعالم الموضوع - لا بد أن يلتقيا في النهاية في نقطة جامعة توحد هذا التغير وتشملها جميعا ، ومن هنا فتقديرهما ظاهرتين أو فعلين لنشاط مؤثر واحد أعظم منهما وأشمل - واضح جلي .

وقد تبين لك من سائر ما تقدم أن القصور وعدم الشمول ظاهران في عالمي المادة والفكر على السواء (ارجع الى شرائط العلة) .

فاذا كانت المادة بسائر كتلتها وشيئيتها لا تصلح لأن تكون علة للوجود كما بينا سابقا ولاحقا ، وأيضا العقل مع عظم شأنه وجلال قدره على حين أنه لا يصلح لأن يكون للوجود كذلك خصوصا أنهما معلولان لا يتمتعان بشرائط العلية - أفلا يكون أجدر بعدم الصلاحية ما بين المادة والعقل من قوة وقوانين متعددة قد أظهرناك على قصورها أيضا ؟

فان صح هذا كانت القوة والقوانين ومعهما الحركة وبعبارة أخرى كل ما هو واقع في منطقة ما بين الشيء والعقل - حقيق بعدم الأهلية للعية أيضا للقصور الذاتي نفسه وعدم الشمول .

ونتيجة الرأي : أن القصور في المادة وأيلولتها الى الطاقة يمنعها أن تكون صالحة لعية الوجود حالة أنها كائن معلول ، بل انها بمجموع كتلتها حادثة عابرة من حوادث الكون وان كانت حادثة أكبر .

وذلك القصور الظاهر في القوة وفي القوانين التي تسيطر على القوة والمادة ومثله القصور الذي تشهده في الحياة والفكر وفيما يسميه الطبيعيون طبيعة الأشياء يمنع عن أن يكون شيء من أولئك علة للوجود والحياة لعدم صدورها الا عن حي تتبع في القصور كل أولئك .

- هذا ويبقى معنا القول بآلية الكون ، وذلك ما تقول به النظرية الميكانيكية وهو ذيل للرأي المادى كما لا يخفى ، ومضمونه أن العالم تسيره ضرورة عمياء حالة أن الضرورة نفسها تدل على الفاعلية ، ومن ثم تدل على فاعل مؤثر وراءها أوجدها وعين حتميتها ، فضلا على أن القول بالضرورة بدده اليوم احلال القول بالاحتمالية والامكان في نظر العلم الحديث بدل القول بالتحتمية .

اللهم الا أن يكون مفهوم الضرورة عندهم معناه وجود علة للكائنات متمتعة بنشاط فعلى وراء الطبيعة ، ولها ارادة توجب وجود تلك الضرورة

والقوم لا يقولون بذلك طبعا ، واذن فالضرورة كلمة جوفاء لا معنى لها
وهى اسم على غير مسمى !

والميكانيكية تركز قوتها بالضرورة المطلقة على نبات القوانين ثباتا
مطلقا فتقول بالاحتمية فى الوجود ، وهذا الرأى تنفيذه ديناميكا العلم
الحديث القائل بالطاقة الذرية المقدارية (Quantum) (وتلك حركتها
احتمالية بحتة ، وبكل هذا يسقط الرأى الآلى بلا رجعة .

والقول بالضرورة يقتضى القول بالصدفة طبعا : اذا أخرج المذهب
الميكانيكى وطولب بتعليل أصل الوجود وتبيين علته .

لذلك كان القول بالصدفة نتيجة حتمية لهذا المذهب البائد وهو
قول أجوف ، يعزو كل خصائص الوجود وما فيه من نظم عقلية وطبيعية
وما يحتويه من قوانين وقوى الى مجرد المصادفة العمياء !

فما هذه الصدفة يا ترى ؟

الصدفة كما تعلم ويعلم الناس لفظ فارغ ، يدل على الجهل أو
التجاهل لما وراء مانسميه صدفة ، وما وراء الحوادث الوجودية من علل
وأسباب وما يترتب على تلك العلل والاسباب والنظم من نتائج وغايات .

فالقول بالصدفة اذن قول يعبر عن جهل قائله بالعلل والقوانين التى
يسير عليها الكون أو تجاهلها . وبالأجمال هى ستار من الباطل يخفون
وراءه ما يجهلون من أسباب للحوادث .

ولا يساوى هذا الرأى فى خطئه سوى الرأى القائل بالطبيعة أى
أن طبيعة الأشياء تسيرها تلقائيا ، وهو رأى فريق كبير من العلماء
والفلاسفة الماديين والوضعيين والواقعيين وكثير من النفعيين القائلين بأن
السبب فى وجود الأشياء هو طبائع الأشياء نفسها ، وهذا كلام لا معنى
له ، ولا يصدر الا عن رجل لا يدرك ما وراء حواسه الخمس ، وما يتلمسه
ادراكه الحسى من مدركات وصور ، أو رجل غير مسئول عن قوله ، ولا يرى
أبعد من أنفه كما يقولون .

فغالب أولئك يتجاهلون العلة المطلقة الفاعلة المؤثرة فى الطبيعة
الكامنة وراء مظاهرها ، ولذا أخطئوا التعبير عن تلك الحقيقة أو تعمدوه أو
ألجأهم اليه خطأ نظراتهم للوجود ، فقالوا بالطبيعة أو بالضرورة 'و
بالصدفة .

والضرورة والصدفة قد تكلمنا عنهما فيما سبق وان كانا لا يحتملان

لتفاهة الرأي فيهما نقداً أو تعليقا وانما فعلنا ذلك تنويرا وتبيينا فقط .
وبما أن القول بالطبيعة كعلة للوجود ملحف في التفاهة وعدم القيمة
بهذين الرأيين رأينا ألا نضن عليه هو الآخر بكلمة عابرة تبين مافيه من
قيمة وما فيه من خطأ وافتراء على الحقيقة وهو كثير .
فما الطبيعة يا ترى ؟

الطبيعة كلمة لغوية تقديرية وضعت كاسم اصطلاحى لمجموع العوالم
الكونية ، ولما فى الكائنات الحية وغير الحية من طبائع ونزعات طبعت عليها ،
فهى اسم وضع لمجموع لا حقيقة فيه تمثله ، كما توضع كلمة قاموس على
سفر يجمع ألفاظ لغة من اللغات .

ومعلوم أن لكل لفظ فى القاموس معنى يمثله على حدة ، فان استقل
كل لفظ بمعناه الذى يمثله فلا وجود لاسم القاموس .

والطبيعة لغة على وزن فعيلة . كصنيعة أو فعيل بمعنى مفعول
وكصنيع بمعنى مصنوع ، فان دلت بعد ذلك على شئ فهى لا تدل الا على
الكيفية التى صنعت أو طبعت عليها الكائنات من طبائع وخصائص وتوجيهات
مما يبعث المفكر المتأمل على فكرة وجود الفاعل الطابع وراء كل مصنوع
ومطبوع ، ذلك الذى أفاض على كل كائن من الصفات والخصائص ما يحفظ
به وجوده ، ويساعده على القيام بوظيفته والنشاط بطبيعته .

ويبقى البحث عن العلة الطابعة بعد كما هو بغير جواب ، ويظل
السبب الأول العلى المؤثر فى الطبيعة غير معروف ولا معلل .

وكان القوم يعزون الى هذه الكلمة « الاعتبارية » والاسم الدال على
انفعالية مسماه (طبيعية) ينحلونه اسم المبدع الأول وفاعليته ، ثم هم
ينسبون الى تلك الكلمة الحالية من كل معنى العلية الحقيقية لكل تأثير فى
حوادث الوجود بكل ما فيه من حياة وفهم وإدراك وإرادة .

وسبب ذلك أنهم نظروا الى الآثار دون المؤثر ، واعتقدوا فاعلية
الصفات دون الموصوف ، فلم يتعدوا بمداركهم هذه منطقة عالم الحس
لما شرطوه على أنفسهم من مفهوم قانون الحواس الخمس ، فألخوا الطبيعة
دون الطابع ، وعدوا الأسباب دون المسبب .

على أن فريقا كبيرا من فضلاء الفلاسفة الطبيعيين والعلماء يؤمنون بوجود
علة (أو اله) أسمى من الطبيعة ، كونها ويشرف عليها بقدرته وتدبيره :

كالعلماء المشتغلين بالروحانية الحديثة ، وكأصحاب الدين الوضعي الانساني ، ذلك الدين الذي يؤمن بالاله والانسانية والاخلاق . على أن لم يأت بشيء زائد على ما جاءت به الديانات المنزلة ، بل أنه قبس ضئيل منها .

هذا وفي مقابل المذهب الطبيعي - مذهب يدعى مذهب الحياة أو التطور الخالق ، (برجسون) وأصحابه ، وهو كرد فعل للمذهب الطبيعي والمذهب المادي : يقول أصحابه لا بعلة الطبيعة ولا المادة ولا الفكر ، وانما هي الحياة والحياة فحسب - العلة المبدعة لكل شيء (في عرفهم) وان كانت المادة تعترض سبيلها وتعوق اقتدارها ، وسنتكلم عن هذا المذهب ضمنا فيما بعد .

فان قال الطبيعيون (القائلون بعلة الطبيعة) انهم قد فعلوا ذلك لعدم تصورهم وجود اله خارج محيط الطبيعة ارتأينا أن هذا التصور والقول به خطأ محض .

ذلك لأن القول باله أو بعله أسمى من عالم الطبيعة وما فيه لا يقتضى حصره فيها ولا يقتضى وجودا خارج الوجود ، اذ لا يوجد على التحقيق خارج الوجود المطلق بوجهيه (المادي والادراكي) (الوجود الوجودي الشمولي ، والوجود الامكاني الواقعي المشمول فيه) وجود أبدا .

وانما لما كان لكل شيء ظاهر وباطن أو حقيقة ومظهر كان عالم المظاهر مشهودا لحواسنا فنراه ونلمسه ، كما أن عالم الحقائق الخفي عالم موجود مدرك مشهود لعقولنا وبصائرنا وان كانت لا تشهده حواسنا . وانما يستتره عنا ما جبل عليه ادراكنا الحسي من الارتباط دائما بتلك الظواهر المحسنة ، وقصور الحواس عن ادراك ما وراءها من وجود حقيقي .

الفصل السابع

عالم الأشياء وعالم الحقائق

وأنت ترى أن عالم الأشياء والحوادث يرى لحواسنا ثابتا مستقرا ، والواقع انه غير ثابت ولا مستقر ، وانما هو عالم دائم الحركة والتحول بسرعة عظيمة لا نحسها عادة وان كنا ندركها ، ولكن لما كان لحواسنا تجاوب مع الأشياء واستجابة لما تبديه من حوافز وأحاسيس ، وقامت تلك،

الأحاسيس كأسباب وعلائق بين حواسنا وبين الأشياء ، ولما طبع عليه ادراكنا الحسى من تجاوب لا شك فيه مع صور وكميات وصفات تلك الأشياء الموجودة فى الخارج (أعنى خارج ذواتنا) - عددنا تلك الأشياء موجودات واقعية وصفات لا نشك فى وجودها ، وان كان ذلك الوجود وجودا « اعتباريا » امكانيا (فى عالم الموضوع) غير ثابت ، لأن الثبات الحقيقى يكون لما قام وراءها من عوامل تحركها وتقومها ، وهكذا تبدو الأشياء لحواسنا فقط ثابتة لما لتلك الحواس من تجاوب انفعالى مع صورها المحسنة التى تحمل تموجات النور رذبذباته كأطياف لتلك الحواس فترى لنا كأنها حقيقة ثابتة .

ولكن هل نجزم بأن كل موجود واقعى محس ليس له حقيقة معقولة غير محسنة تحركه وتشينه وتكن وراءه ؟ وبعبارة أخرى تكون هى علتة الخفية ؟ وهل نجزم بأن كل مالا يقع عليه الحس غير موجود ؟

الجواب طبعا أن بعض الموجود نحسه ونشاهده بحواسنا وهو الأقل كظواهر الأشياء وصورها وأما أصول الأشياء وعللها الخفية وهو الغلب والأهم كالحياة والقوة بطاقتها وجميع الاشعاعات الخفية فى الوجدان والجلال وبقية القيم وكمعاني الفنون مثلا وكذلك معاني الجمال فهى حقائق ندركها كلها بعقولنا وأذواقنا ادراكا عقليا ووجدانيا ، وان كنا لا نحسها ولا نبصرها حالة أن هذه المدركات العقلية - الحقائق - ماثلة لادراكنا مشهودة بالفعل ، نشاهدها بالشعور والعقل شهودا عقليا ، كما تشاهد حواسنا فى الأشياء صورها وكمياتها وصفاتها تماما .

فاذا كان فى الوجود - وراء ستار الأشياء - مدركات عقلية ووجدانية موجودة لا ترى ولا تحس ولا تتحيز . ولكننا نشعر بوجودها شعورا كاملا وندرك مدلولاتها ونتائجها وان كنا لا نبصرها - فما بالك بعلة الوجود نفسها ؟ أيقال لكونها لا ترى أنها خارج الوجود وما قام الوجود الا بها ، ومن فيض وجودها المتحقق المتمكن استمد الكون وجوده أم يقال انها محصورة فى الحوادث والأشياء وهى العلة ، فتكون العلة محصورة فى معلولاتها ويكون الكل قد اجتواه جزؤه ، فنحصر العلة المطلقة فى آثارها ومظاهرها ؟

وهذا - فضلا عن أنه مستحيل - حلول ظاهر ، وكلا الرأيين خطأ محض .

وانما العلة تفيض على الوجود فى مجموعه من ابداءها وتديرها

وعنايتها ، كما تشرق الشمس على الأرض دون أن تدعى الأرض اشتغالها على الشمس أو حلول ذاتها فيها ، وانما الذى يجب أن يقال : أن الشمس تفيض على الأرض من أشعتها دون أن تحل فيها بذاتها .

والنتيجة أن الأشياء الطبيعية المحسة وحدة منظورة ، وأفكارنا فى مقابلها وحدة أخرى معقولة غير منظورة متناغمة ومتكاملة مع الأولى مما يثبت أن كلتي الوجدتين ظاهرتان لعلة مطلقة أخفى منهما وأشمل ، وأن العلة الحقيقية تؤلف فى شمولها بينها ويدل على ذلك أنه لا يثبت مدلول احدى الوجدتين الا مع قرائن وشواهد مقابلة لها من الأخرى (الأفكار والأشياء) وما ذلك الا لقصورهما الذاتى معا واحتياجهما فى تعرف هذا الوجود الواحد للثانية فى الخبرة الكاملة عنه وامتناع أحدهما أو كليهما بهذا القصور نفسه عن أن تكون مبدأ أوليا للوجود أو علة له .

ولهذا السبب - أخفقت المادية فى تحليل الوجود ، وتهاافت المثالية أيضا فى ذلك السبيل ، وانشعبت الأثنينية الى مادية بحثة أو مثالية عقلية بحثة بسبب عدها أن كلا من المادة والفكر حقيقة مستقلة عن الأخرى ، وأن كلا منهما جوهر قائم بذاته : جوهر الفكر ، وجوهر الامتداد فى نظر (ديكارت) ، أو الهوى والصورة (عند أرسطو) والمثل والكليات الكونية المكونة للمادة عند أفلاطون ، ثم اشتراكهما فى علية الوجود أو حلول الفكر فى الامتداد (كما عند اسبنوزا) و (مالبرانش) .

على أن الفلسفة الحق والمعرفة الصحيحة فى جميع العصور لدى العقول الراجحة تتطلب دائما علة أو حقيقة واحدة شاملة ، ومعرفة مترابطة وأصلا للوجود واحدا .

والحق لا يتعدد وان اختلفت مظاهره ، والحقيقة المطلقة واحدة تحوى ضمن اطلاقها وتوحيدها سائر الحقائق النسبية ، والوجود كله وحدة فى الواقع وان كثرت نسبة وعلاقته وعالم الطبيعة ينزع فى مجموعه دائما للتوحد وان تعددت سبله وصوره ابان تطوره من مبدئه الى غايته والعلية العليا واحدة وان دق عرفانها ، واستخفى وجودها بمظاهرها وتنوع مبدعاتها الكثيرة وتغاير تلك المبدعات .

وهأنذا ترى وتشهد بنفسك قصور هذه الظواهر بل الأصنام المتعددة عن البلوغ لليلية المطلقة .

واذا تبينت كل ذلك :

أفليس من رأى الأصيل والنظر السليم البعيد أن تكون هذه

جميعا قد بزغت عن مبدأ أولى واحد وسبب أعلى يشملها في وحدته جميعا ، وتنطبق عليه شرائط العلية ، وخصائص واجب الوجود الذي يتفرع من محيط خصائصه نهرا عالم الذات وعالم الموضوع (الفكر والأشياء) معا كمجرد نشاط له ؟ ويظل مع ذلك الذات السببي المطلق الله بسائر صفاته وخصائصه الذاتية أسمى من ذاتنا ومن الأشياء والقوة والقوانين والفكر جميعا ومنزها عن الحلول فيها وعن أن تكون هي أيضا له ؟

أولا يدلك كل هذا دلالة واضحة غير محتملة للشك أو الغموض على أن الصفة البارزة لهذه الكائنات كلها هي القصور الذاتي العام بسبب انها امكانية الوجود ووجودها احتمالي محض يستوى فيه طرفا الوجودية والعدمية ؟

واذا كان لابد للمادة من علة هي القوة ، ولابد للقوة من مسير ضابط هو القوانين ، وإذا كان لابد للقوانين من مسير مقنن ، وإذا كان لابد لما ندركه في العالم وما لاندركه من مدرك أعلى ، وإذا كان لابد للكائنات المتطورة من مطور مدبر ، وأنه لابد لما نرى من ظاهرات الحياة في هذا الكون من مبدأ حي يرجع اليه أصلها ، وإذا كان لكل شيء علة قريبة تبشره ترجع ضرورة الى علل أبعد منها حتى تنتهي سلسلة العلل والأسباب في النتيجة الى علة واحدة يجب أن تكون ثابتة متوحدة هي علة نفسها وعلة الوجود ، ولا علة لها - فتقتضى ألفة العقل وسلامة المنطق أن يكون لكل مسبب أعلى، ولابد أن يكون لجميع ما يرى وما لا يرى في الكون من علة أولى متوحدة أو يدور العقل حول نفسه ، ويسبح في حلقة مغلقة من الدور والتسلسل كما تقدم •

واذا كان كل ذلك واضحا ومسلما به أفلا ترى أنت معنا أنه لابد من سبب على أعلى فوق هذه الظواهر والأسباب والصغائر كلها وان عظمت في نظر الحس والحسين يشهد بوجوده (السبب الأول أو الاله الأعلى) شعورك وعقلك وما فطر عليه وجدانك من نزعات متسامية • ويشهد بوجوده أيضا الواقع والتفكير المنتج الصحيح ، ويشهد به كذلك قانون التطور العام الذي لا يدرك أحد مدى ما سيصل اليه في المستقبل من آفاق وأجواء للتسامي والترقي ، ويشهد بوجوده قانون الألفة (كيميائية كانت أو طبيعية) ، وكذا الانسجام البادي في الكائنات ، وكذلك تشهد به خفائية ما وراء الكيان الطبيعي بأسره من وعى وأفانين ونظم ، وكذا خفاء حقيقة الفعل وسر الحياة واحتمالية المصير ؟

أريد أن أقول : ان هذه الحقائق كلها تقرر أن للوجود أصلا ساميا مبدعا (هو الله) متحجبا بتلك الكثرة المتغايرة ، ومستبطنا وراء ستارها وذلك ما استظهرناه كنتيجة لاستقراءنا معا للأشياء وحقائقها •

فاذا كان لابد من علة للوجود وهي نتيجة حتمية كحقيقة أصلية لقيامه واستمراره — وهو ما لا شك فيه — فان تلك الذات السببية بوجودها الأزلي وحياتها الخالدة ووعيتها الشامل واراقتها الثابتة المطلقة الفعالة ثم بقوتها بل قل بقدرتها ذات النشاط الدائم الفعل الذي لا يتخلف عن نتيجته تكون هي التي أبدعت ونوعت وشرعت ونظمت بخصائصها الأزلية ، وهي التي بوعيتها ونشاط بقية خصائصها تركب وتحلل وتجذب وتدفع ، وتعين الوقت والظروف المخصوصة لحدوث الحوادث مقررة بقوانين •

وبالأخص تظهر لك عظمة أفاعيلها جليلة فيما وراء ما نسميه قوانين طبيعية من أسرار والغاز طالما أدهشت العلم والعلماء وحيرتهم ، وكذلك في الانسان المدرك الذي هو أعقد ما في الكائنات الحية تركيبا وأرقاها ادراكا متساميا ، وأيضا في سر القوة الطبيعية العامة وفي الذرة التي هي أصل المادة ، وكذا فيما يرمز اليه سائر السنن والظواهر التي تستر وراءها العامل الحقيقي في الوجود ، وأيضا في سر الحياة المطورة ، وسر الفكر الذي هو أصل الادراكين (الحسى والعقل) وفي الوجدان مما يدلك على أن جميع الكائنات حوادث وجودية ، تكونها وحدة أعلى شاملة توحدت في ذاتها وان تعددت صفاتها وآثار صفاتها •

تلك الذات المركزية المتوحدة يجب أن يكون وجودها وجودا ضروريا حتميا كما رأيت لقيام الوجود ولتعليل ما يبزغ فيه من نشاط مقابل أن وجود الكائنات كلها وجود امكاني متحول متطور ، ولا بصدع سائرهما في مجموعه ولا أفراده لأن يكون علة للوجود ولا لنفسه •

فلا مناص ولا محيص اذن لبصيرة الانسان ووجدانه وعقله وحسه جميعا من التسليم بوجود تلك الذات العلية والتوجه اليها كعلة أولية ، وبعبارة أوضح : اله قادر مبدع للوجود وسائر ما يحتويه في شموله ولا سيما أن التسليم بهذا حتميته قائمة في منطق العقل ومنطق الواقع جميعا •

والى هنا انتهينا معا من استقراء سائر وحدات الكائنات المنظورة وغير المنظورة ، طبيعية محسة كانت أو فكرية معقولة ، وبحسنا عن أيها

يصلح أن يكون علة للوجود فلم نجد شيئا منها جميعا ، ووجدنا أن العلة على التحقيق يجب أن تكون أسمى من مجموع هذه الكائنات جميعا (حسية أو عقلية) منظورة أو غير منظورة ، وهذا مذهبنا الذي نقره وندين به ، نناضل عنه بجميع ما تشمل المعرفة من حقائق والفلسفة من كل منهج مستقيم وبسائر ما يحدث في العلم المتطور ومن نظريات صحيحة ، وكنا قد وعدنا القاريء بعرض للمذاهب الفلسفية وآراء الفلاسفة ذوي الرأي البارز ومناقشته مذاهبهم .

وقد آن ذلك بعد ما أدلينا برأينا الذي نظن أنه الرأي الصحيح الموافق للصواب وفوق كل ذي علم عليم ، وها نحن أولاء ندلى اليك بخلاصة تلك الآراء الفلسفية مع نقدها في عبارات سهلة وجيزة .

الباب السادس

الفصل الأول

المذاهب الفلسفية وراى الفلاسفة فى أصل الكائنات

قد اختلفت آراء الفلاسفة ومذاهبهم قديما وحديثا فى أصل الوجود وعلته اختلافا عظيما ٠٠ فقال (أرسطو) (١) زعيم الماديين الأول بوجود مادة قديمة أزلية فى حالة هيولى هى علة كل شىء فى الوجود ، وان كان قد سبقه فى القول بمادية العلة طائفة أولها طاليس جهم من ماديى الفلاسفة اليونانيين ، ولكنه أشملهم فلسفة وأجمعهم فى ذلك رأيا و (طاليس) (٢) الذى قال بعلة الماء و (انكسمندر) (٣) الذى قال بالهيولى و (انكسين) (٤) الذى قال بالهواء و (هيرقليطس) (٥) الذى قال بالنار والعناصر الأربعة (الهواء والنار والماء والتراب) و (لوسيب) (٦) و (ديمقريطس) (٧) اللذان قالا بأن العلة هى الجوهر الفرد المادى أو الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم أضاف (أرسطو) الى هيولى (انكسمندر) الصورة وجعل منها مادة للكائنات قديمة أزلية غير مخلوقة .

- وقد زعم (أرسطو) أن مادته ليست محتاجة لمقوم أو مدبر الا أن يدفعها أول مرة وأول مرة فقط ، ثم يتركها تدبر نفسها بنفسها ، فالاله

(١) أرسطو طاليس (ولد فى استاعيرا من بلاد مقدونية) عام ٣٨٤ ونوفى عام ٣٢٣ ق م .

(٢) طاليس : مؤسس المدرسة الايونية فينقى الأصل - ٥٥٠ ق.م .

(٣) انكسمندر : ٦١١ - ٥٤٧ ق.م . تقريبا فيلسوف من لونيا .

(٤) انكسين : ٥٨٨ - ٥٢٤ ق.م . تقريبا فى مليطة .

(٥) هيرقليطس : ٤٧٥ - ٣٥٥ ق.م . تقريبا ولد فى انسس .

(٦) لوسيب : كان معاصرا لديمقريطس ولد فى اندير فى السنة التى ولد فيها ديمقريطس .

(٧) ديمقريطس : ٤٦٠ : ٣٧٠ ق.م . ولد فى ابدبر .

هنده موجود بلا عمل سوى أنه يدفع دورة الكائنات أول مرة ، وتنتهى مهمته عند هذا الحد ، ثم تستمر تلك الهيولى مضافا إليها الصورة ، فتخلق وتصنف أجناس الكائنات وأنواعها ، وتشيع الأشياء والأشخاص بالباس هيولى ، كل كائن صورة بحسبه ، فيتكون عن ذلك سائر وحدات الوجود ، وينسج منها بساطه المتعدد الألوان والصور .

وهذا رأى لا يأتلف مع الحقيقة ولا الواقع ، لأن ذلك معناه أثينية العلة فتكون علة هذا الوجود اثنين لا واحدا وبعبارة أخرى تكون شريكين : أحدهما شريك عامل وهو المادة (الهيولى وصورها) ، والآخر متعطل وهو الاله عنده ، وذلك قول مرفوض لعدة أسباب :

أولا - أن تعدد العلة خطأ حيث لا يجوز تعدد العلل بلا ضرورة ، وذلك فى منطق أرسطو نفسه ومنطق كل من جاء بعده من المناطق . والعلة الأولى بذلك أخلق وأجدر ، هذا فى المنطق ، وأما فى الواقع التجريبي فان الطاقة الذرية أو قل الاشعاع الذرى فى عصرنا الحاضر قد أفنى جوهرية المادة وآلياتها وعليتها كما أثبتنا ذلك فى غير موضع مما قدمنا ، وبهذا وذاك ينهار القول (بالهيولى والصورة) كأصل للوجود وذلك يقتضى سقوط المذهب المادى كله ، وتصبح الكتلة المادية - هيولاها وصورها والجوهر الفرد القديم معها مجرد شحنة كهربية مقدرة بالنور والسرعة تنتجها قوة خفية عامة فى الكائنات ، والقسوة غير المادة كما لا يخفى ، لأنها علتها ، والمادة كمعلول مجرد ظاهرة للقوة .

ثانيا - انتفاء الأثينية تبعا لسقوط المادة والصورة عن العلية كما يرى (أرسطو) ولاستحالة وجود علتين لكون متوحد فى الحقيقة ، ويشهد بذلك التوحد توحد الطبيعة بقوانينها ونظمها ، وتوحد تطورها كما لو كانت كائنا واحدا ، وأن سائر النظم الطبيعية تعمل دائما مؤتلفة الأساليب متوحدة الغايات والنتائج ، وكذا توحد الحياة فى مظاهرها ، وتوحد الفكر فى منطق العام وأوليائه العقلية ، وتوحد الكائنات الحية فى مبدئها الحى وفى غايتها مهما اختلفت أجناسها وأنواعها ، وتوحد النوع الانسانى على الأخص وإن اختلفت ألوانه وشعوبه .

ثالثا - تعاون سائر قوى الوجود واتحادها وتضامنها على إنتاج نتائج متوحدة لا أثينية فيها ، ولو كان هناك أثينية لانقسم الوجود فى مبادئه وغاياته على نفسه وتضاربت نظمه .

رابعا - وأخيرا وحدة النظام التشريعى السائد فى الكائنات والذى

قبست منه العقول الانسانية سائر الشرائع البشرية الوضعية وهو متوحد
وان تنوعت مبادئه ونتائجه مما دل على أن الأصل واحد وهو غير المادة
وغير الفكر طبعاً •

وكل هذا يناقض الأثنينية مناقضة تامة ، ويرغمها على الانسحاب
من الميدان •

ثم ان المادة لها بداية معلومة وتشيز معروف ، ولها كذلك تحول
ونهاية مشهودة ، وبهذا تعرف بأنها كم متحرك تكونه طاقة سريعة من
النور دائمة التغير والتجدد ، والمتغير لا يكون ثابتاً ضرورة •

والكائن المتحول الذي لا ثبات له ولا بقاء لا يمكن بحال أن يكون
أزلياً ولا أبدياً ومن ثم لا يكون علة لنفسه • ومن هنا لا يكون علة للوجود •

كيف لا ؟ واناً لنشهد ولادة المادة ومصرعها بسبب الحركة والتحول
ثم التشعب ، وذلك في كل دقيقة بل وكل ثانية بل وجزء من الثانية ؟
ثم كيف نقول بعد ذلك بقدمها أو عليتها ؟

والواقع المشاهد أيضاً لا يسلم لنا بأثنينية المصدر ، لأن الوجود
وجود متسق ، منوحد الأسباب ، مؤتلف النتائج كما قدمنا ، ولا يسلم
لنا أيضاً بعلة المادة ، كيف وهي تضمحل ويبدأ الى اشعاع في المشاهد
الطبيعية وفي المختبرات العلمية أمام أعيننا ؟ •

والنتيجة أن كل الدلائل والخبرات تدل على أن السبب الأول كان
واحداً ، ولم يكن معه مبدأ ثان - كالهول أو الصورة - أوجد منه
الكائنات ، ولم يكن ذلك السبب الأول مادة أو فكراً ولا هما معاً لفصور
المادة والفكر عن ذلك الشأ البعيد • وخاصة أنهما لم يتمتعا بسرانط
العلة • فالأثنينية أثينية (أرسطو) وأتباعه ومعها أثينية (أفلاطون) (١)
وأتباعه وكذلك أثينية (ديكارت) (٢) وأتباعه مذاهب باطلة لأنها تفرض
وجود حقيقتين مستقلتين كعلتين للوجود : الاله المتعطل والمادة الخالقة
كما عند (أرسطو) ، والاله والمثل كما عند (أفلاطون) ، والمادة والفكر
كعلتين كما عند (ديكارت) •

ويتبع ذلك أثينية مذهب التطور الخالق الذي فيه تعترض المادة
الحياة وتكافحها •

(١) أفلاطون : توفي عام ٣٢٧ ق.م • ولد في أثينا وفيل ١٠٠٠ •
(٢) ديكارت : فيلسوف فرسي ولد في مدينة إهابي ١٥٩٦ - ١٦٥٩ م •

وقد أثبتنا أن المادة على ضوء فلسفة اليوم وعلم اليوم ليس لها وجود ثابت بمعنى العلية أو الجوهرية المطلقة ، ومن ثم لا أثنينية في الوجود بذلك المعنى أيضا ، وبعبارة أخرى : لا علية للفكر ولا للمادة ، وها قد رجعنا سريعا إلى الوحدة والعية المطلقة .

ولا تفهم من ذلك أن هذا يفضى بنا إلى الواحدية المنالية القائلة بعية الفكر أو الحياة ، أو بواحدية المادة مثلا ، بل الأولى أن تفهم أن الفكرتين جميعا خطأ في النظريتين لهذا الوجود ، وجود فكر بغير مادة وجعل المادة مجرد صورة من صور الفكر ، أو القول بوجود مادة بغير فكر وجعل الفكر مجرد ظاهرة من ظاهرات المادة ، وهذا يجعلهما كليهما متساويين في عدم الصحة لتكاملهما وتقابلهما .

والحقيقة أن الباحث المدقق في مركبات المادة المتعددة الكيفيات والكميات والأوضاع لابد أن ينتهي به بحثه إلى أن هذه المركبات تنحل إلى بسائط ، وتلك البسائط ما هي إلا طاقة لقوة عامة ، وبذا تكون المادة المحسة المتشبهة مجرد حالة من حالات القوة أو مجرد أثر لها .

هذا من جهة المادة ، أما من جهة الفكر فانه أيضا حالة أخرى من حالات الوجود المتعددة مقابلة للمادة . وقد بينا قصوره عن أن يكون هو العلة الأولى للوجود .

لذلك نرى أن القول بأنه لا وجود في الكيان الطبيعي لغير الفكر ، وأن المادة ليس لها أصل آخر يؤسسها سوى الفكر - قول خاطيء يساوى في خطئه الرأي القائل بأن لا شيء في الوجود غير المادة .

فليس عالم الظواهر في مجموعته مادة جوهرية مجردة كما يرى الماديون ، ولا هو فكر مجرد جوهرى على ما يرى المثاليون .

وانما الفكر والمادة هما أثران حادثان لوجود آخر ، هو العلة الأولى العليا التي نبحت عنها .

ومن هنا فليست المادة وليدة الفكر أو ظاهرة له ، ولا هو علتها . كلا ولا الفكر بمعلول للمادة ولا هي علته ، ولا الأثنينية بمعقولة أيضا حيث تجعل الفكر والمادة جوهرين أو علتين متناقضتين للوجود كما عند (ديكارت) .

وانما الحقيقة أن للمادة وجودا هو نتيجة لوجود القوة وليس لوجود الفكر .

والقوة موجودة وجود تضاييف الى الفكر ، وهذا يدل على وجود وجهين متقابلين متجاوبين كما بينا ، وأثرين متكاملين لحقيقة واحدة هي أعلى من القوة ومن الفكر جميعا .

ويكون وجود هذين الأثرين بالنسبة للعلة الاولى وجودا امكانيا علاقته بها علاقة تلازم ومعلولية كعلاقة الأثر بالصفة المؤثرة ، وتلازم الصفة للذات التي تقوم بها .

والسبب الأول لا ينبغي أن يكون وحدة من وحدات الكائنات حالة أنه يشملها في خصائصه وأنه سببها الأعلى وموجدتها جميعا ، وهو منشئ شئئية الأشياء وهو علة الفكر والمادة ومقومهما .

ويجب أن يكون الإدراك - ادراكنا أو ادراك غيرنا - أثرا لخاصة أزلية من خصائص العلة . حيث ان العلة تحيط بالفكر وبسواه مثل المادة أو القوة أو الحياة ، فالفكر - شخصا كان أو مطلقا ، والمادة معه جامدة كانت أو سائلة أو غازا - بعيدان كل البعد عن العلية تلك العلية الأولية التي نبحت عنها نحن وقارئونا آملين أن نعرفها ، ويبحث عنها أيضا أولئك الفلاسفة الذين ذكرنا وان أخطئوا الطريق إليها .

ويكون خطأ الاثنينية مترتبا على ما تقدم ، لأنها مركبة منهما (الفكر والمادة) فتثنية المبدأ الواحد وجعله من جوهرين متناقضين غير مؤتلفين ضرب من المحال ، ولذلك تحتاج الاثنينية دائما كما عند (ديكارت) لتدخل المعجزة الالهية للتأليف بينهما .

واقحام الله بين الجوهرين المزعومين بغير وظيفة سوى مجرد ظهور تلك المعجزة وهي التأليف بين الروح والجسم اعتراف سريع من صاحب المذهب بضعف العلتين ، وعدم كفايتهما معا لتعليل هذا الوجود .

ثم تدخل الالة مرة واحدة وواحدة فقط بين الهيولى والصورة ليدفعهما للعمل ، ثم يدع المادة والصورة تتحركان آليا بغير علة أو مدبر سابق يرعاها كما عند (أرسطو) - ينبئ أيضا بحاجة المادة وصورتها لقوم آخر .

وكذلك المثالية ، سواء كانت مثالية أفلاطون (المثل) أو مثالية (كانت) (١) وأتباعه وهذه وليدة تلك حيث يجعلان العقل أو المثل

(١) كانت فيلسوف المانى ولد في كنجسبرج ببروسيا ١٧٢٤ - ١٨٠٤ م .

علة للوجود أصلا للمادة ، وهذا افتراء صريح على واقعية الأشياء واستقلالها عن العقل وعن المثل بغير مبرر .

يقول أفلاطون : « ان المثل ليس مجرد ادراك عقلى بل هو حقيقة مطلقة واقعة مستقلة عن الأشياء المتمثلة لنا ، والمثل هى الصور الحقيقية التى تستمد الأشياء منها أشكالها ووجودها ، وهى أيضا مصدر المعرفة »

وعند أفلاطون أيضا أن الله هو مثال الخير وهو المحرك الاول فقط ونقطة الضعف فى فلسفته الالهية هى : اذا كانت المثل دون غيرها هى الوجود الحقيقى وعلة سائر الأشياء فما فائدة وجود الاله ياترى ؟

يجيب أفلاطون : « ان الله مثال الخير الأعلى ومن ثم مثال الكمال فهو مشغول بكماله عن مباشرة العالم »

فأقول بوجود اله وجعل الخالق غيره تناقض غريب فى فلسفة أفلاطون حيث جعل المثل أصل الأشياء ونبعها وجعل الله محركا أولا فقط ، وأيضا جعل المثل قديمة لابتداء لها ولم يخلقها خالق ، وجعل لها كل الشأن فى الوجود ، وأذن فما قيمة الأشياء المحسنة وما حقيقته وما فائدة الاله اذا كان لائمة الا المثل ؟ لا جواب على ذلك عند أفلاطون !

الفصل الثانى

الأفلاطونية الحديثة والذين أدخلوا عنها

وقد جدد أفلوطين (١) السكندرى فلسفة أفلاطون ملقحة بالديانة المصرية القديمة وديانة العبرانيين أخذا عن (فيلو (٢) و (أمتبوس سكاس) (٣) أستاذية على شكل أفلاطونية حديثة يقول أفلوطين :

« لكون الله فوق العالم ، ولكونه غير محدود - فهو لا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة والا اضطر الى الاتصال به ، مع أنه بعيد عنه وكامل لا ينزل الى مستواه ، ولأنه واحد لا يمكن أن يصدر عنه العالم المتعدد ، فالواحد لا يصدر عنه الا واحد ، ولذا كان أول شيء أنبثق عنه هو العقل ، وعن العقل صدرت نفس العالم وعن نفس العالم صدرت نفوس

(١) أفلوطين Plotn فيلسوف مصرى ولد بأسيوط ٢٠٥ - ٢٧٠ ق م .

(١) اميبوس سكاس فيلسوف سكندرى توفى ٢٤١ ب م .

(٣) فيلو Philo فيلسوف ولد بالاسكندرية ٢٥ ق م - ٥٠ ب م .

الأفلاك والملائكة وكذا النفوس البشرية التي تسكن هذا الكون ، وعن هذه النفس الأولى أو نفس العالم خرجت نفس ثانية « أسماها أفلوطين بالطبيعة »، وهذه النفس الثانية هي التي تشترك وحدها مع العالم المادى كما تمتزج نفوسنا مع جسامنا » ثم يقول أفلوطين :

« ان المادة هي مصدر التعدد ، وهي سبب الشرور لأنها عبارة عن العدم ، والعدم أشد درجات النقص ، والنقص هو الشر » .

وانا لنعجب من أفلوطين الذى جعل الاله لا يتصل بالعالم قط . وقد أصدر عنه العقل ، ثم أصدر عن العقل نفسا كلية ، وطور عنها الأملاك والأفلاك وسائر النفوس البشرية التي تسكن أجسامنا ، وأصدر عن النفس الكلية نفسا أخرى أسماها نفس الطبيعة ، وجعل هذه هي التي تشترك وحدها مع المادة أو هي التي كونتها ، ثم عاد فجعل المادة أصل كل شر ونقص في العالم ، ثم انتهى بالمادة الى العدم وبعد ان رفع الله لدرجة مثالية من السلوك تجعله بحالة لا يمكن معها أن يتصل بالعالم ، بل جعله بسبب ذلك لا يقدر أن يخلقه كما صرح في أول كلامه، جعل الكائنات جملة صدورات عن العقل مترتبة بعضها على بعض (وهو الأصل الذى تكون منه كل شيء) فالنفس الكلية ، فنفس العالم ، فالمادة فالنقص ، فالشر ، فالعدم الخ ، سلسلة سلبية جمالية تتكون من السلب في أولها وفي آخرها !

ولكن فليقل لنا أفلوطين : كيف يجمع في تسلسله هذا بين الوجود الأعلى (الله) الأزلى الذى جعله لكماله لا يخلق شيئا ولا يتصل بشئ ، وبين العدم ؟

ثم كيف طور منه النفوس بالمثل ، ثم ولد منه المادة الناقصة وجعلها مصدر الشر ، ثم انتهى به كل هذا الى العدم ؟ نقول : كيف يجمع بين الوجود والعدم أولا ، وبين النقص والكمال ثانيا ؟ ألا يكون هذا تناقضا عجيبا أو خيالا مثاليا متأبيا عن التراث اليونانى القديم الذى ورثه أفلوطين الصغير عن أفلاطون الكبير ، في نظرية المثل والعقل والمادة ؟

ويدلك على ذلك التشابه العجيب بين قصة الوجود عند أفلاطون ، وقصة الوجود عند أفلوطين - أن جعل أفلاطون المثل هي العالم الأعلى ، عالم العقول والملائكة والنفوس والخلق والابداع وما الى ذلك .

ثم جعل المادة مصدر الشر والنقص مثل ما فعل أفلوطين تماما ،

تم ألف بين عالم النفوس والعقول أو قل المثل الأفلاطونية وبين المادة ،
 بايجاد اله كامل متسام مشتغل بكمال نفسه لا يعنيه من أمر عالمنا شيء ،
 ولا يباشر فيه شئيا ، وهذا ثابت في مذهب أفلاطون . وكذلك فعل
 أفلوطين ولم يزد أفلوطين على نظرية أفلاطون في المثل والمادة والاله على
 ما أخذه من مذهب أستاذه السكندري (أمنيوس سكاس) الا شيئا
 واحدا وهو التاسوعات المصرية القديمة التي ولدت الالهة بعضها عن
 بعض حتى وصلت الى (ايزيس) وهي تمثل عالم الروح و (أوزيريس)
 انذى يمثل الطبيعة وخصبها وأولدت منهما (هوروس) الذي يمثل
 الانسان بسائر نوعه ، من ملوكه الى صغاليكه ، وجعلت من (ست)
 (الأرض أو المادة) مصدرا للشروق والشفاء والعدمية .

ودليل ذلك أن أفلوطين أسمى مؤلفاته (أونيد) وجعلها تاسوعا
 مكونا من كتب تسعة : ومعنى الأونيد التاسوع .

وتلك الأفلاطونية الحديثة التي أسسها (فيلو) ودعّم أركانها
 (أفلوطين) ظلت زمنا طويلا نبعا يستقى منه بعض الفلاسفة الاسلاميين
 كالكندي (١) وأبى نصر الفارابي (٢) وابن سينا (٣) وابن الهيثم (٤) -
 أولئك الذين أخذوا عن الأفلاطونية الحديثة وعن أرسطو (وجعلوها
 اثنيينية استقى منها ديكارت فيما بعد) وعلى الاخص ابن رشد (٥) زعيم
 تلاميذ أرسطو في بلاد المغرب ومدخل الاثنيينية الى أوروبا ، وكذلك
 ابن الطفيل (٦) وأبو بكر بن الصائغ (٧) وبعض الصوفية في الشرق
 والغرب من الآخذين عن الأفلاطونية القديمة والمحدثة .

واستمد من الأفلاطونية القديمة أيضا فريق آخر هو فريق العقليين
 الأقدمين في العصور الوسطى الذين نفوا الوجود الطبيعي قاطبة ، وقالوا
 بالمثل (مثل أفلاطون) ، وكذا جماعة التصوريين القائلين بالعقل المتصور
 (بالتصورات فقط) تأثرا بالجدل الذي أثاره المدرسيون في العصور
 الوسطى ، تحت اسم الاسمية والواقعية والتصورية .

(١) الكندي عربى ولد في أواخر الجبل الثامن .

(٢) أبو نصر الفارابي - ٩٤٩ - ١٠٢٨ م - Aībarabī ولد بفاراب من أعمال خراسان .

(٣) ابن سينا - ٩٨٠ - ١٠٣٦ م - Avicenne - فيلسوف عربى ولد في قرية خرمش

(٤) ابن الهيثم مهندس عربى عاش في أواخر القرن الرابع الهجرى .

(٥) ابن رشد - ١١٢٦ - ١١٩٨ م - ولد في قرطبة .

(٦) ابن الطفيل ولد في برشنة بالاندلس في أواخر القرن الـ ١٢ وتوفى عام ١٢٨٨ .

(٧) أبو بكر بن الصائغ هو ابن ماجه ولد بالاندلس وتوفى سنة ٥٣٢ هـ .

فانقسموا بذلك الى اسميين ، وواقعيين ، وتصوريين ، وعن التصوريين أخذ أمثال (بركلي) (١) الذى كان هو نقطة الصلة بينهم وبين (كانت) وسنبين ذلك فى موضع آخر عند مناسبة الكلام .

وكلا الرأيين خطأ (الأفلاطونية المحدثة والتصورية العقلية ومعهما القول بالمثل) :

أما خطأ التصوريين العقليين فمفهوم من نقدنا للمثالية ، وأما خطأ . الأفلاطونية الحديثة فقد تكلمنا عنه فى تحليل مذهب (أفلاطون) ، وكذلك قل عن مذهب أفلاطون .

ونقطة الخطأ الهامة فى تلك الفلسفة بأسرها هى أن المثالية اذ تشك فى وجود الأشياء وتبالغ فى التجريد يؤدى بها هذا التجريد حتما الى الشك فى الشيء والعقل معا ، وبعبارة أخرى الى الشك المطلق كما استنتج (هيوم) (٢) . وبني عليه .

وكذلك ادعاء الماديين والواقعيين أن المادة التى يتألف منها عالم الأشياء هى الجوهر الواحد والعلة المقومة للشيء والفكرة جميعا ، وعد الفكر نتيجة لوجود المادة - نظر سطحي قاصر لا يجدر به أن يكون فلسفة وعلى الاخص فى هذا العصر الذى كاد العلم بفتوحه وغيبياته ورياضياته يقترب من الصوفية .

ونتيجة ذلك أن المذهب المادى اذ جزم بجوهرية المادة وبعليتها قد أخفق فى مهمته ، ودل تجاهله للعلة المشينة للمادة حيث أن المادة ليست بأكثر من ظاهرة للقوة كما ذكرنا .

ثم دل أيضا (المذهب المادى) على تجاهله لقيمة الفكر أولا وللعلة الحقيقية مقومة المادة ثانيا : بأن جعل القوة مجرد ظاهرة من ظواهر المادة والفكر وافرازا للمخ .

وهذا وذاك هضم صارخ للعلة المطلقة ، وللقوة والطاقة ، ولما فى العقل من قيمة ذاتية ، وأيضا لما فى النفس الانسانية من نزوع وتسام .

ويتبع ذلك تجاهله (المذهب المادى أيضا) لسائر ما فى الوجود من قيم وأخلاق وفن وعبقرية ، حيث يستوى فى نظر هذا المذهب الكائن الحى وغير الحى ، وأن يكون أصلهما ذرة جامدة أوخلية حية وبعبارة أخرى :

(١) جورج بركلي Berkeley فيلسوف انجليزى ولد فى كبلرن بايرلندة - ١٦٨٤ - ١٧٥٣ م .

(٢) دافيد هيوم Hume فيلسوف انجليزى ولد فى مدينة بن ولس ١٧١١ - ١٧٩٦ م .

لا يفرق بين أن يكون الانسان انسانا سويا أو تمثالا ماديا ، وفي ذلك يقول أحد الماديين (بخنر) (١) « ان المخ يفرز الفكر كما يفرز الكبد الصفراء وكما تفرز الكلى البول » .

فهو يجعل من الشخصية الانسانية على عظم ما فيها من قيمة فكرية وأدبية واعتقادية - مجرد آلة حيوانية أو انسانية ، لاوعى فيها ولا ادراك سوى ما فى المخ من صور الأشياء أو افرازات عضوية فكرية يفرزها ذلك المخ (على زعم معتنقى هذا المذهب) ، وفي ذلك يقول الحسى (هوبز) (٢) : « ان الحواس مصدر المعرفة وكل ما عدا الجسم وهم » .

وبكل ذلك تكون النتيجة الحتمية للمذهب المادى (وهو الأصل) ومعه المذهب الآلى والواقعى (وهما فرعان عنه) - وهى الاتحاد المحض وتلك المذاهب مجتمعة تجرد الوجود من كل فكر ومن كل عليّة سوى المادة الواقعية وحسب ما دامت الطبيعة تباشر بما طبعت عليه من خصائص ، وبقوانينها الحتمية ايجاد وتنظيم الكائنات آليا والفكر ضمن ذلك على ما يزعمون دون حاجة الى اله ومدبر كما زعم (لابلاس) (٣) لما جابو بونارت حين قال له :

« ان نيوتن » (٤) ذكر الاله مرارا فى كتابه وأنت لم تذكره ولا مرة واحدة فى كتابك ، فقال « لم أر حاجة الى ذلك ! »

هذا ولا ينصب قولنا طبعا على من آمن من علماء الطبيعة بالفاعلية والتدبير الالهيّن صراحة وبوضوح كما قدمنا فى غير هذا الموضوع .

الفصل الثالث

سقوط المادية والمثالية والاثينية

وفى هدم المادية للمثالية مرة ، ثم هدم المثالية لواقعية المادة مرة أخرى خلال تاريخ الفلسفة قديمة وحديثة - عبّرة لمعتبر وفائدة لمستفيد،

(١) بخنر Buchner - ١٨٢٤ - ١٨٩٩ م - فيلسوف المانى ولد فى درمستاد .

(٢) هوبز Hobbes - ١٥٨٨ - ١٦٧٩ م - ولد فى موسبيير بانجلترا .

(٣) لابلاس Laplace فلكى فرنسى - ١٧٤٩ - ١٨٢٧ م .

(٤) إسحاق نيوتن Isaac Newton عالم انجليزى - ١٦٤٢ - ١٧٢٧ .

ودليل قاطع على سقوط دعوييهما معا ، وتتبعهما الاثينية في ذلك ضرورة مع أنه لابد في الحق وفي المنطق ، من وجود علة أولى وسبب كاف للوجود وراء الشيء واعتقل كليهما ، وما يلحق بذلك من طبيعة أو قوانين أو حياة وما الى ذلك ، فتعلل تلك العلة بعليتها ذاتها كذات عليا ، ثم تعلل الوجود بقسيمه المادى والعقلى وضمن ذلك سائر النظم (الكونية) كآثار أو كنشيط لخصائصها وصفاتها كما قدمنا ، ثم تتمركز في الوجود مطلقا تمرركزا روحيا بلا تحيز كذات مبدعة ومدبرة له .

ويدلك على مبلغ تهافت آراء القوم (المثاليين والماديين) وتفاهة نظرياتهم أن يجعلوا (فى فلسفاتهم) وجودا مثل هذا الوجود العظيم الملى بالحقائق والنظم المعقولة المبادئ والنتائج - ككرة لعب بين المثالية والمادية ، يتقاذفها العقل والعقليون مرة ، والمادة والماديون مرة أخرى ، فيغلبها عليها - لبطلهما - الشك والالحاد المتربان على فساد الدعويين ، وتلك هي النتيجة المنتظرة .

ومن الدليل على بطلهما معا أن كلا المذهبين (المادى والمثالى) قد هدم الواحد منهما الآخر ، ولم ينتجا للعالم من نتيجة غير الشك والالحاد كما تقدم .

واذن فلا مصير لهذه المذاهب فى ميزان الحق سوى التهافت والانهيار كما حدث فى عصرنا ، وتكون الاثينية تابعة لدينك المذهبين فى البطل وعدم الصحة وفى الانهيار أيضا .

وبعد المذهب اللا أدري مشككا فى المذهبين المتضاربين المدين أديا الى مثل تلك النتيجة .

لهذا يقف المذهب اللاأدري موقفا وسطا ، لأنه لا يدري أيهما الصحيح ؟ وكذلك الاثينية قد بنيت على الشك أيضا سواء من جهة (أرسطو) الذى شك فى مثل أستاذه (أفلاطون) فقال بالمادية المحضة ، أو من جهة (ديكارت) الذى شك فى كل شيء ليصل الى اليقين بشيء ثابت .

وسبب ذلك تشكيك المنطق الأثينى فى صلاحية كل مبدأ منهما على حدة كعلة للوجود (جوهر مادى أو جوهر عقلى) .

وبإنه أن الاثينية ان شكت فى وجود الجوهرى المادى - فقد اعتنقت المذهب المثالى المحض ، وان شكت فى المذهب المثالى فقط - فقد ارتدت الى المذهب المادى ودانت له .

فطلبنا لليقينية وفرارا من الشك ، اعتنق (ديكارت) المبدأين معا
المادة والفكر كجوهرين وكعلة للوجود ، وظلا منفردين كذلك حتى وحدهما
(اسبنوزا) (١) فكان أعظم خطأ لها هذه الاثينية منحصر في جعل
السبب الأول للوجود سببين متلازمين ، ونسى الاثنينيون أن الحقيقة
يجب أن تكون واحدة ، وأن السبب الأول لا بد أن يكون واحدا ، لا هو
بالفكر ولا هو بالمادة لقصورهما الذي بيناه آنفا .

وحيث لم تتم ألفة العقل كاملة مع ذينك المذهبين أو مع أحدهما
أعرض عنهما العقل السليم الذي يعلم قيمة قصوره وقصور المادة ، وظل
يبحث عن العلة الحقيقية للكائنات .
ودليل ذلك أن اثينية (ديكارت) لم تلبث حتى انفرط تألفها ،
وانفردت الى فرعين مرة أخرى ، الى :

- ١ - مثالية محدثة كعلة واحدة للوجود هي الفكر ، وأخذت مجراها
حتى تركزت في (كانت) وأعقابها ك (هيغل) (٢) و (بخنر) وغيرها :
- ٢ - ومادية محدثة أو واقعية كعلة واحدة للوجود أيضا ، وأخذت
مجراها هي الأخرى حتى تركزت في (لوك) (٣) وأعقابها ك (مولشوت)
(٤) و (كندلياك) (٥) و (هولباخ) (٦) وغيرها .

بيد أن للعلة الاولى شرائط لا تتوافر في هذا ولا في ذاك (لا في
الفكر ولا في المادة لضعف الأساس الذي بنيا عليه) لا في الاثينية التي
احتضنتها معا ولاجل ذلك القصور اضطر أرسطو كما قدمنا لتدخل الله
في أول حركة للمادة ، واضطر ديكارت لتدخل الله ليحدث الألفة بين الجسم
والروح أو بين ماهو عقلي وما هو مادي ، لشعور الفيلسوفين بأن العلة
التي فرضاها في مذهبيهما تقصر عن أن تبلغ درجة التعليل أو العلية
المطلقة للوجود (٧) .

-
- (١) اسبنوزا Spinoza - ١٦٣٢ - ١٦٧٧ م - يهودي الأصل ولد في امستردام .
 - (٢) هيغل Hegel - ١٧٧٠ - ١٨٣١ م - ولد في استتجار بألمانيا .
 - (٣) لوك Lek - ١٦٣٢ - ١٧٠٤ م - فيلسوف انجليزي ولد في مدينة رنجنون .
 - (٤) مولشوت Molefchotto - ١٨٢٢ - ١٨٩٣ م - ولد في بوا - لي درك .
 - (٥) كندلياك Condillea - ١٧١٥ - ١٧٨٠ م - فيلسوف فرنسي ولد في جرينويل .
 - (٦) هولباخ Holbach - فيلسوف فرنسي مادي ملحد - ١٧٢٣ - ١٧٨٩ م .
 - (٧) لأن الجوهر المادي والجوهر العقلي ضدان يقصران عن تعليل الألفة بين الروحية والجسمية
في الانسان وفي الوجود ، ولذا اضطر ديكارت لاستيجاد الاله في الألفة بينهما بمعجزة ،
وعند أرسطو ليدفع الاله أول حركة الوجود وأول حركة فقط ثم يتركه وشأنه !

واذن فمن أكبر الخطأ أن يسند المثاليون (مع ما تقدم من القصور الواضح) العلية المطلقة للفكر ، ومعنى هذا أن العقل يدعى ولو فى عرف أولئك أنه علة الذات وعلة الموضوع معا - من عجزه عن ادراك ماهية نفسه وماهية الأشياء - وبعبارة أخرى يدعى مؤلهة العقل الذين لا يرون فى الوجود غيره - أن العقل هو العقل وهو الشئ فى وقت واحد ، وأن كل ما هو فى الخارج من أشياء وصور وكيفيات وصفات مجرد تصورات عقلية وعقلية فقط ، وهذا ما تنقضه نقضا بارزا مكشوبا - واقعية الأشياء الخارجية فى وجودها وفى واقعيتها مع أن فى ادراكنا الحسى لوجود تلك الأشياء ، وتجارب حواسنا معها - دليلا ماثلا يشهد بذلك ويقرره .

واقعية الأشياء بدورها اذا ادعت أنها هى حقيقة الأشياء وحقيقة العقل وأن لا حقيقة للوجود وراءها - ينقض دعواها هى الأخرى أن هذه الواقعية مجرد حوادث متحركة وان كانت موجودة بالفعل ، الا أنها حوادث متتالية تشيأت فاكتمست الشئئية والواقعية بسرعة الطاقة الذرية ، وان الأشياء تبدو لحواسنا على غير حقيقتها (١) مما يدل على أنها هى والعقل مجرد حالات أو ظاهرات وحوادث وجودية معلولة لعلة غير الشئ وغير العقل يجب البحث عنها لقصور الفكر ومادة الأشياء عن بلوغ رتبة العلية المطلقة .

ومجمل القول أن ليس فى الخبرة المطلقة الناشئة عن التجربتين الذاتية والموضوعية اذا اقترنتا معا - ما يبرر كون الفكر علة للمادة ، ولا كون المادة علة للفكر ، لأن واقعية الشئ فى الخارج تعترض على الفكر اذا ادعى ذلك ، ومغايرة خصائص المادة لخصائص الفكر وتقابلهما - دليل على، ثم ان عدم ثبات المادة كحقيقة على ، وفرض العلم الحديث لوجودها كجملة ظواهر متحولة لطاقة متحركة ينزلان المادة عن عرش العلية أيضا تلك العلية المطلقة التى تزعمها أو يزعمها لها فلول الماديين والواقعيين .

(١) من حيث ان المادة فى تشيئها وواقعيتها ولدة للطاقة والسرعة ، وعلة الطاقة والسرعة هى القوة التى لا ترى ولا تسمع بها حواسنا . ومثال ذلك دورة الأرض وذنبها المذاع والتجارب فى ذرات الأشياء .

الفصل الرابع

العلاقة بين الروح والجسد وبين الشيء والعقل

بل ان تضاييفهما كما فى تضاييف العقل للشيء ، والروح للجسم مثلا - لدليل على قصورهما معا ، وعلى خطأ الاثنينية التى أسندت عليـة الكائنات اليهما ، ومن ثم ان محدودية كل مبدأ منهما وقصوره وتضاييفه وحاجته الى الآخر - كل ذلك يدل دلالة قاطعة على وجود علة « عليا » غيرها وغير الاثنينية فوق الفكر وفوق المادة وتشملهما فى وحدتها ، ثم تـعلـل الالفـة والتجاوب والانسجام الحاصل بينهما ، وذلك يفسر لنا تماما سر العلاقة الضرورية الحاصلة بين الجسم والعقل ، والفكر والشيء ، والروح والمادة كما لو كانت جميعها حالات ومظاهر لنشاط حقيقة أخرى تعللها وتؤلف بينهما .

واذن فلا معنى عن أن يكون الرأى الراجع - هو اهمال القول بأن المادة هى أصل هذا الوجود وأيضا القول بأن العقل أو الفكر هو ذلك الأصل ، ورفض الاثنينية القائلة بأن كلا من العقل والمادة جوهر قائم بنفسه ، وأنها معا علة للوجود رفضا قاطعا .

ويترتب على عدم صلاحية المادة أو الفكر لتلك العلية ، سواء كان كل منهما منفردا بذاته كما فى المذهب المثالى والمذهب المادى أو مجتمعين (كما فى المذهب الاثنينى) - وجوب تقدير أن المادة والعقل مجرد ظاهرتين لـعلة أخرى متوحدة تجمعهما فى نشاط خصائصها وتسمو عنهما معا كما تقدم ، وتسمو أيضا عن ذلك التناقض الـبين الظاهر فى الاثنينية وهو رأينا .

ونفهم من هذا ومما قرناه سابقا ولاحقا :

ان القائـلـين بالجـوهر المادى يجهلون أن المادة مقومة بحقيقة لايعرفونها .

وكذلك القائـلـون بجوهرية العقل أيضا ، يجهلون أن العقل يحتاج دائما لمادة يظهر فيها ويتجاوب معها ، وأنها فى الحقيقة كائنات متضايقان متجاوبان ، ودليل ذلك أن الماديين والواقعيين يطعنون فى جوهرية العقل

وكونه مقوما للأشياء مدعين أنه مجرد ظاهرة من ظاهرات الاجسام ، وذلك لضعف حجة المثاليين في دعواهم •

والمثاليون يقولون : ان الواقعيين لا يدركون من الأشياء الا ظواهرها فقط ، (وليس الشيء في ذاته) وينكرون وجود العقل وهو مقومها (١) وهذا يدل على احتياج الفلسفة المادية أيضا لما يبرر ادعاءها بأن المادة علة كل شيء •

وتكون نتيجة كل ذلك أن الرأي الواحد ينفي الرأي الآخر ويهدمه وبالعكس : (أى أن الآخر ينفي الأول) ومن هنا فكلاهما بطل في بطل ، وفي المجموع باضافة الاثنينية طبعا اليهما أنها كلها مقدمات مسفسطة أنتجت نتائج مغالطة •

والحقيقة أن كلتا الفلسفتين – المادية والمثالية – قامت كل واحدة منهما في الوجود كرد فعل لشطط الأخرى ، وبعبارة أخرى قامتتا كلتاهما كرد من الحقيقة نفسها عليهما معا •

وقد دل هذا التخليط من جهة المثاليين على جهلهم الفرق بين معنوية العقل وواقعية الشيء ، ومن جهة الماديين على أن الفلسفة المادية مهما ادعت أنها كل الحقيقة – فهي لا تعلم الا ظواهر الأشياء بدليل جعلها العقل صفة من صفات المادة وظاهرة من ظاهراتها •

وسبب خطأ تلك الفلسفة أنها لا تتخذ معيارا لبحثها من معايير الوجود غير الحواس ، ولا منطقا الا منطق الحس فقط •

وينبني على هذا وذلك انهيار ما بنت عليه الانينية نظريتها في عليية الوجود •

ومن رأينا الذي لانخاله الا الحق الصراح – أن كل واقعي خارجي ، وكل معقول داخلي في عالم الموضوع وفي عالم الذات (الشيء والعقل ، وكل ما يعده التصوريون أو العقليون أو المثاليون جوهرًا عقليًا وأيضًا كل ما يعده الماديون أو الواقعيون أو الوضعيون ومعهم الآليون جوهرًا ماديًا ... أقول ان كل ذلك ، أو كلا الجوهرين المرعومين (المادة والعقل) مجرد مظهرين نسبيين عابرين في الوجود ، وهما متكاملان ضرورة ، ومتقابلان

(١) ويؤيد نقد الماديين لمذهب المثاليين – جملهم المادة مع واقعية واحدة الفكر ، كما يبرر نقد المثاليين لرأي الماديين أن الماديين لا يسلمون الا بوجود ال ما من واقعي يدركه الحواس ويسمخلص الساحت من الرايين أن كليهما حري بالنقد •

لأنهما مجرد أترين لنشاط علة واحدة توحدهما في شمولها وتعللها .
وبعبارة مبسطة :

ان العامل الفكرى في الوجود ، وكذلك العامل المشيى للأشياء
انما هما عاملان متقابلان متكافئان ، يبرغان عن مصدر واحد هو العلة
المقوسة ويلتقيان دائما في نقطة واحدة من نقطتين : اما الشخصية
الانسانية التى تجمع بين الشخص والمشخص ، واما الواحدة الكونية العامة
وبتعبير ممثل : ان هما الاكشعاعتين صدرنا عن جذوة واحدة ، ثم التقنا
على صفحة ماء ، فانكسرتا عنها مرتدتين الى هدفين متغايرين فى الظاهر
ومتوحدتين فى الحقيقة ، هما الفكر فى الباطن ، والأشياء فى الخارج ،
ومصدرهما واحد هو العلة التى ننشدها (علة الوجود فى اطلاقه) .

ومما يدل على أن كفايات الذات الانسانية جميعها على حالة تجعلها
تنشد الحقيقة متوحدة ومطلقة عن قيود العقل والمادة وهى أسمى منهما -
أن المثالية تحاول توحيد الوجود ، والمادية تفعل كذلك ، والانينية تؤلف
بينهما قسرا لتكون منهما وحدة أيضا .

ولذلك السبب نفسه اضطر (اسبنوزا) تلميذ (ديكارت) لحصر
العلة المطلقة فى مزيج موحد من الفكر والامتداد فأتتج هذا خليطا مهوشا
من العلولية والعلية فى نظام فلسفى غير محكم (بان أحل الله فى الطبيعة) .

وقد استمد (اسبنوزا) وحدته هذه من جوهرى ديكارت بعد أن
وحد بينهما ، وتابع (اسبنوزا) فى ذلك زميلاه فى المدرسة الديكارتية
(ومالبرانش (١) وليبنتز (٢)) وان كان قد سبق الجميع فى ذلك التوحيد
الحلولى نفسه (جوردانوبرونو (٣) الذى يقول : « ان مجموع هذا الكون
بكل ما فيه هو الله » الله هو الكون وهو فى الوقت نفسه منشئ ومكونه
فكل ذرة فى الكون باللغة ما بلغت من الدقة والصغر تمثل الله وتعلن عن
وجوده بظهوره فيها ، فأفضى مثل تلك الأقوال مضافا اليها حلولية
اسبنوزا فى فلسفته (فى الله فكر وامتداد) وحلولية مالبرانش فى كتابى
الابصار فى الله ، والذرات الروحية للبنتز - الى الشك فى العلة والحلول
معا كما عند (هيوم) .

يقول « اسبنوزا » : « ان الله فكر وامتداد » وهو محال ، لأن الامتداد

(١) مالبرانش Mabranche فيلسوف فرنسى ولد فى باريس وعاش من سنة ١٦٣٨ - ٥

(٢) ليبنتز Leibnitz فيلسوف ألمانى ولد فى لبيج - ١٦٤٦ - ١٧١٦ م

(٣) جوردانوبرونو Girbano Bruno فيلسوف ايطالى ولد فى ايطاليا ١٥٤٨ -

من صفات المادة ، والفكر من خصائص الانسان ، وقد بينا خصائص الفكر ، وخصائص المادة ليست ذاتية فيهما ولا هما جوهران أعليين وانما هى كونية ثانوية مستعارة من كائن اسمى منهما .

فلماذا يا ترى لا يكون كل من الفكر والمادة أثرا او نشاطا لصفات ذات الكائن الأول واجب الوجود الذى يشملهما والكون بأسره ضمن ذلك يا ترى عند (اسبنوزا) ؟ وما الذى جعله . بقبحم الاله فى الطبيعة ، شمول اقتداره ووعيه ، وهو فى ذاته منزّه عنهما ؟ وما الذى يمنع من ذلك ياترى عند (اسبنوزا) ؟ وما الذى جعله يقبحم الاله فى الطبيعة ويقبحم الطبيعة فى الاله بدون مبرر ، ويخلط بين الاثنين خلطا لا يدع أى فرق يعبر أحدهما عن الآخر ؟

ثم بماذا يجيب (اسبنوزا) الطبيعيين أو الماديين لو قالوا له : انك تقول بقولنا ! فنحن نقول : ان الامتداد هو الخاصة البارزة للمادة ، وان الفكر ظاهرة من ظاهراتها فتكون المادة امتدادا وفكرا . وان القول بالامتداد والفكر (وهو قولنا) يساوى القول بالفكر والامتداد (وهو قولك) فتكون النتيجة أن العلة للوجود عندنا هى العلة عندك ، وبهذا تصير أنت واحدا منا ! (من الطبيعيين) .

وماذا يقول (اسبنوزا) للمثاليين لو قالوا له : انك تقول بقولنا لأننا ندعى أن المادة على فرض وجودها (جدلا) مجرد صورة ذهنية لاحقيقة واقعية لها فى الخارج ، ويكون معنى هذا أن الفكر علتها ، فأنت مثلنا تقول بالفكر أولا ، ثم الامتداد ثانيا ، وهذا اعتراف بأن الامتداد ظاهرة من ظاهرات الفكر .

وأخيرا بماذا يجيب (اسبنوزا) (ديكارت) لو قال له : انك يا أخى قد سلبتني اثنييتى وما زدت شيئا سوى أنك قد خلطت الفكر على الامتداد ، فجعلت منهما مزيجا واحدا أو علة واحدة ، وذلك خروج على مذهبي لأنه يباين الاثنيية أولا ، ويباين الوحدة الصريحة ثانيا ، وانك و (مالبرانش) لم تقوما لى والمذهبي بواجب الصحة والتبعية ، وانه لأبر منكما بمذهبي ذلك المذهبان المتشعبان عن الاثنيية : المذهب (المادى الواقعى) الصراح ، والمذهب (المثالى الفكرى) المجرد .

هذا وقد جعل الفلاسفة علة الكون كثرة بدلا من الوحدة والاثنيية كما عند (ليبنتز) و (مالبرانش) الذى مهد له فى فكرة أصحاب الذرات الروحية المتعددة وان انفرد بها (ليبنتز) والاثنان من تلاميذ (ديكارت)

فى مقابل الجواهر الفردية القديمة التى لا تنقسم كما عند (ديمقريطس) ، حالة أنه ينفى الفكرتين معا - ذرات ديمقريطس المادية وذرات ليبنتز الروحية - عدم ألفة العقل مع تصور علة الوجود على مقتضى أى مذهب منهما ، أى لو تصورناه كما لو وجدت مادة بغير فكرة أو روح ، أو وجد فكر وروح بغير مادة .

ذلك لأن الذرات الروحية تنفيها شيئية الأشياء المحسنة وواقعيتها، كما هو الشأن فى المثالية تماما ، والجواهر الفردة المادية قد نفتها أيضا الشحنة الكهربائية لأنها نفت المادة كعلة .

أما مالبرانش الذى ينفى المادة أولا ، ثم يحصرها فى الله أو يحصر الله فيها فيكفى فى وصف فلسفته التى أسماها « الإبصار فى الله » ما قاله « بوسويه » (١) .

حيث يقول : « ان آراء مالبرانش عجيبة مضلة » .

وأما ليبنتز صاحب مذهب الذرات الروحية ، فيقول ما ملخصه : « ان الوجود بما فيه من مادة وفكر أو روح وجسد - كله مركب من ذرات روحية ، وكل الفرق بين الفكر والمادة منحصر فى كونها ذرات روحية بعضها أرقى من بعض ، ومن هذه الذرات نفسها يتكون الكون والفكر والاله » .

ومعنى هذا أن الأشياء تتركب من وحدات غير مخلوقة هى (الموناد) وهى روحية وان بدت مادية ، فذرات المادة (موناد) ، والنفس (موناد) والله (موناد) .

ومعنى الموناد عنده هو الذرات أو الوحدات الروحية التى يتركب منها كل شئ . ورأى (ليبنتز) ومعه فلسفة (مالبرانش) - نكران صريح لوجود المادة كاشياء ، ومن ثم هو حلولية ظاهرة ، وهو أمر واضح فى فلسفتيهما .

وذلك نفسه ما أدى بهيوم الى التشكك فى المذهبين (المثالية والمادية) وشجعه على ذلك نقد (بركل) المثالى لفلسفة (لوك) المادى ، ومن هنا نشأ المذهب الارتياجى الحديث الذى سببه اثنيينية (ديكارت) ثم حلولية (اسبنوزا) وروحية (مالبرانش) و (ليبنتز) ، وأيدهشك (بركل)

(١) بوسيه Bosset فيلسوف فرنسى - ١٦٢٧ - ١٧٠٤ م .

فى فلسفة (لوك) المادية التى نفت المذهب العقلى بتاتا ، ثم ارتأى (بركلى) عدم وجود العالم الظاهرى قاطبة .

ومعنى هذا أن بركلى بنى فلسفته على نقد نظرية لوك فى المعرفة يقول بركلى : ونحن لا نعرف الأشياء الا بالصور التى نتخيلها لها، فنحن لا نعرفها مباشرة .

فهل لهذه الأشياء التى نتمثلها - كمواد تحدث الظاهرات - وجود فعلى ؟

لا يمكننا التثبت من ذلك بما أننا لا نعرف الا ما فينا أى تصوراتنا ، ولا شئ يؤكد لنا مطابقة هذه التصورات (الأشياء) لموضوعاتها ، ثم يقول: « لا وجود للمتصورات (الأشياء) الا اذا كانت مدركة لنا ، فيجب أن نكون اذن موجودين ، نحن الذين ندرك هذه المتصورات » .

وهكذا ترى أن ارتياب المذهب الحسى فى نتائج المذهب العقلى ثم ارتياب المذهب العقلى فيما أدى اليه المذهب الحسى جعل (لهيوم) سندا عظيما فى أن يشك فى المثالية والمادية والروحية جميعا ، وحتى فى الاثنينية الديكارتية التى تخلفت عنها مثل تلك المذاهب المتضاربة . وسمى (هيوم) مذهبه بناء على ذلك « المذهب النقدى الارتيايى » وان كان قد أظهر أنه يعتقد الواقعية ، ولكن بطريقة ملتوية ، لأن شكه لم يبق لا على هذه ولا على تلك !

وقد علمت أن (بركلى) قد استخلص من المبادئ التى قررها (لوك) عدم وجود العالم الظاهرى الخارجى ، أما (هيوم) فقد استخلص منها عدم وجود الجوهر جسيما كان أو روحيا .

قال هيوم : « زعموا أن الروح يوجد كسبب للوجود والمادة كمادة جوهرية الا أن الاختبار لم يوقفنا على أثرهما ، فلا ينطبق عليهما لا معنى الحس ولا معنى التأمل » .

وهذا معناه الشك المطلق الذى أدى اليه الصراع بين الفلسفة العقلية عند (بركلى) والحسية عند (لوك) فاستخلص (هيوم) من نفى أحدهما لنظرية الآخر تلك النتيجة المحتومة التى هى الشك مطلقا .

وترتب على مذهب هيوم الارتيايى أن استخلص (كانت) مذهبه النقدى المثالى ليوثق بين ديكارت وهيوم وبركلى ، وآندخلت المشالية

النقدية الحديثة التي تؤيد المذهب العقلي النظري مع نقده ، وهي – وان ادعت أنها لا تنكر وجود الأشياء كظواهر محسنة – تنكر وجود الشيء في ذاته (ومعناه حقيقة الأشياء) •

الفصل الخامس

كانت الايماني ومدرسته المثالية النقدية

كانت القضية التي حاول (كانت) حلها أساسا لنظرية المعرفة في عصرنا الحاضر ، وبعبارة أخرى : أساس الفلسفة الحديثة ، وقد تساءل (ديكرت) قبله : « ما قيمة المعرفة » ؟ يقول العقليون بإمكان المعرفة بوساطة العقل الصرف بدون احتياج الى أى اختبار أو تجربة خارجية ، وخالفهم التجريبيون في ذلك ، فقالوا : ان التجربة الواقعية أساس كل معرفة • فاعتري المفكرين الشك بسبب هذا التناقض ، وكاد يتجدد عهد السوفسطائية القديمة عهد (بروتا غوراس) (١) و (غورغياس) (٢) •

فأراد (كانت) وضع حد لهذه الفوضى • فبحث في مصدر المعرفة وأصلها والشروط التي تحصل بها ، واتخذ أساس فلسفته « أن الأشياء يجب تنظيمها تبعا للقوانين العقلية لا تبعا للأشياء نفسها ولا للحواس » ويقول في صدد ذلك : « ليس في وسعنا معرفة الأشياء في ذاتها ، وان مرجع كل معرفة اما الى الاحساس أو الى الفهم أو الى العقل السامي (وهو ما يسميه العقل العملي) •

وقد وقع (كانت) أيضا في أغاليط المذهب الارتيايى بالرغم عما أظهره من البراعة في نقد العقل النظري ، لأنه ان كان العقل المجرد غير قادر على الوصول الى المعرفة اليقينية ، فالتعليلات العقلية التي استخلصها من نقده اذن تصبح بدون قيمة ، لأنه بنقده للعقل يكون قد طعن في قيمة أحكامه ، وبنقده لظواهر الأشياء يكون قد طعن في وجود المحسّنات وهذا هو معنى الارتياي •

وفضلا على ذلك فانه يدعى أن العقل هو كل ما في الذات والحقيقة

(١) برونا غوراس : ولد في مدينة ابدير بترافيا نحو ٤٨٥ – ٤١١ ق.م • تقريبا •

(٢) غورغياس : ولد في لبونتن بصقلية نحو ٤٨٥ – ٣٨٠ ق.م •

عكس ذلك ، لأن العقل - وإن فرعه (كانت) الى نظرى وعملى - مجرد كفاية من كفايات الذات ، ومثله فى ذلك الضمير والوجدان فضلا عن الادراك الحسى الى آخره .

وهكذا كرد فعل لمذهب (كانت) خلقت الواقعية الحديثة التى جعلت دعامتها مذهب (لوك) مرة أخرى .

وهذا التناقض والتضاد ورد الفعل يدل على ضعف الأساس الذى بنى عليه المذهب المثالى المحض ، وكذلك الأساس الذى بنى عليه المذهب الواقعى والحسى مذ كان أساسهما أن يوجد كرد فعل للمذهب المثالى من ناحية ، وتبديد الكتلة المادية للطاقة الذرية من ناحية أخرى .

وبخلاصة القول أن هذه المذاهب قد اندثرت وتهافتت على ضوئها النتائج التى أدى إليها العلم الطبيعى الذرى الحديث وتطور الفلسفة الحديثة فى أرقى مباحثها وأكثرها تقدما نحو الكمال خصوصا فى فرعها الرياضى والنفسى وإن كان فى البيئات المنتفعة التى يحويها جو المصانع والمعامل من لا يزال يقول بالمادية الى الآن كما فى مذهب المنفعة عند (هوبز) و (بنتام) (١) و (ستيوارت مل) (٢) .

وقد تطورت المثالية أيضا فى الأخرى فى عصرنا من مثالية فكرية روحية الى مثالية ارادية كما عند (شوبنهاور) (٣) ، ومجرد قوة للتنازع والغلبة والتوتر أو ارادة القوة كما عند (نيتشة) (٤) الذى يحصر الحق فى القوة مع أن المبدأ الصحيح يجعل القوة دائما فى جانب الحق ، وقد آلت بذلك المثالية الى حسية متطرفة فى فلسفة (بخرن) .

وبعد فإن رمت الاستطراد فى القول بغية الاشراف على جو الفلسفة الحديثة والاطلاع على ما آلت اليه تلك المذاهب فى عصورنا هذه ممثلة من جهة المادية فى مدرسة (لوك) والعقلية التجريدية ممثلة فى مدرسة (بركلي) فاسمع بقية القصة نسوقها اليك ملخصة فى مبدأين مطلقين ، واذكره أننا قلنا فيما تقدم من الكلام عن اثنيينية (ديكرت) انها عادت الى الانشقاق بعد الاندماج ممثلة بالمادية فى (لوك) وبالعقلية فى (بركلي) وممتدة بعد ذلك الى جهتين متقابلتين :

(١) جرمى بنتام : فيلسوف انجليزى ولد فى لندن ١٧٤٨ - ١٨٣٢ م .

(٢) جون ستيوارت مل : فيلسوف انجليزى ١٨٠٦ - ١٨٧٣ م .

(٣) شوبنهاور : فيلسوف ألمانى ولد فى مدينة دنزج ١٧٨٨ - ١٨٦٠ م .

(٤) نيتشة : فيلسوف ألمانى ١٨٤٤ - ١٩٠٠ م .

١ - واقعية آلية ثم

٢ - مثالية مطلقة أو روحية •

وبذا تتيقن أن ليس ثمة الآن في عصرنا الحاضر الا مذهبان أساسيان وان وجدت لهما فروع كثيرة وكلاهما يوحد الوجود :

فاما واقعية مادية أو آلية تشمل كل شيء ، واما نظام مثالي واحد يشتمل كل شيء . . .

وقد اضمحلت الاثنيتية خصوصا بعد ما انشعبت وصارت واحدية حلولية على يد (اسبنوزا) أو واحدية مادية واقعية على يد أمثال (لوك) و (هوبز) و (هولباخ) أو شكلية ارتيابية على يد (هيوم) أو مثالية نقدية على يد (كانت) ومدرسته •

ومعنى هذا أن فلسفة العصر قسمان كبيران لا ثالث لهما :

١ - قسم يمثل الماديون ومنهم الواقعيون والنفعيون والميكانيكيون وكلها تقول :

بأن المادة أو الطبيعة أو واقعية الأشياء هي العلة وهي المعلول في وقت واحد ، ويجعلون الوجود كآلة تقوم على الصدفة ، وتديرها الضرورة كما عند (أوجست كونت) (١) و (هوبز) ومن لف لفهم (كهلفتيوس) (٢) و (هولباخ) •

٢ - وقسم يمثل العقليون ومنهم :

(أ) التصوريون •

(ب) المثاليون •

(ج) الروحيون :

(أ) فالتصوريون كانوا يقولون في العصور المدرسية الوسطى بأن المثل مجرد صور ذهنية لا حقيقة لها خارج الذهن خلافا لأصحاب المثل - مثل أفلاطون - القائلين بأن للأشياء المحسنة مثلاً روحية وراء الطبيعة هي كليتها الجامعة لأفرادها خلافا للاسميين القائلين بأن لا مثل ، وإنما هي

(١) أوجست كونت : فيلسوف فرنسي ولد في مدينة مونبليه •

(٢) هلفتيوس : من أصحاب المذهب المادى ١٧١٥ - ١٧٧١ م •

أسماء أجناس وأنواع فقط (وأولئك تسموا بالواقعيين فيما بعد كما يسمى
التصوريون أنفسهم بالعقلين) •

والواقعيون هم القائلون بأن واقعية الأشياء نفسها هي الحقيقة
الموجودة وأن لا مثل وراء الطبيعة ولا في الذهن ، وإنما هي أحاسيس
الأشياء فقط •

وأنت ترى معنا بهذا أن واقعيي عصرنا القائلين بأن واقعية الأشياء
هي نفسها حقيقتها ، وبعبارة أخرى : هي كل ما في الوجود من حقيقة
موجودة ترى أن أولئك ما زادوا شيئاً وما خطوا خطوة في سبيل التقدم
الذهني الفلسفي عن آراء الواقعيين في العصور الوسطى ، ولك أن تقول:
ما زادوا على مادية الماديين فيما قبل أرسطو من عصور •

(ب) والمثاليون هم أنفسهم العقليون القدماء في صورة أخرى جديدة
وقد اغترفوا من بحر أفلاطون وبركلي ومالبرانش وليبنيتز وأشبهائهم ،
وما زادوا شيئاً ، وقد ركزت فلسفتهم في العصور الحديثة في مدرسة
(كانت) وأتباعه كما تقدم مثل (هيجل) و (شلنج) (١) و (هرتمان) (٢)
و (شوبنهاور) و (نيتشة) •

ومضمون فلسفة تلك المدرسة المثالية القول بأنه ليس في الوجود
إلا الفكر. وهو علة الوجود وهو المادة بوصفها مجرد صور لها ، ولا ثمة في
الداخل أو في الخارج — وبعبارة أخرى في عالم الموضوع وعالم الذات معا—
إلا تصورات الفكر جسمها الوهم المحس لأنه لم يعثر زعيمهم (كانت) على
الشيء في ذاته كما مر بك ، ويريدون بذلك القول بأن الأشياء في كتلتها
وواقعيتها وصورها وسائر كيفياتها مجرد صور للتفكير ليست موجودة
ما دمتا غير موجودين ، وإذا وجدنا وجدت هي الأخرى •

ويرد الواقعيون المحدثون على أولئك بأن يقولوا : انه ليس في الذهن
إلا صور الأشياء ، في مقابل أن المثاليين يقولون : انه ليس في الأشياء
إلا تصورات الذهن ، ومعنى ذلك أن المثالية والمادية لا تقوم احدهما
إلا بهدم الأخرى •

وقد تفرع عن المثالية القول بأن لاعلة لكل شيء (فكرا ومادة)

(١) سلنج : فيلسوف الماني ولد في درمبرج ١٧٧٥ - ١٨٥٢ م •
(٢) هرتمان : فيلسوف الماني ١٨٤٢ - ١٩٠٦ م •

الا الارادة كما عند (شوبنهاور) ومن قال بقوله ، أو ارادة القوة عند (نيتشة) كما تفرع عنها أيضا أصحاب الروحية الحديثة وهم قسمان :

١ - قسم يؤمنون بالله والروح مثل أصحاب المذهب الروحي الحديث

٢ - وقسم لا يؤمنون الا بوجود الحياة والحياة فقط كعلة للوجود لا المادة ولا الفكر ولا الارادة ، وهم أصحاب مذهب التطور الخالق مثل (برجسون) (١) و (ستيوارت مل) و (سبنسر) (٢) الذين بنوا مذهبهم على مزيج من مذهبي (ديكارت) و (كانت) في الفكر و (داروين) (٣) في التطور .

على أن ذلك المذهب الحيوي الذي يمثل (برجسون) بفلسفته لا يقول بعلة للوجود وراء الحياة في الوقت الذي لا يعلم شيئا عن أصلها ولا عن مصدرها ، وليس هذا فقط ، بل ان هذا المذهب يجعل من المادة سببا مناقضا للحياة ومقاربا لها ، فالمادة تضع العقبات والعراقيل في سبيل الحياة وتطورها الخالق (كما يزعمون) ، ولا تدرى هذه الفلسفة أي القوتين المتكافحتين والضدين المتناظرين (المادة والحياة) ستنصر على الأخرى ، وتصرع خصمها في النهاية .

فان وجد في فلسفة أولئك اله فيكون كاله (أرسطو) و (أفلاطون) واله (ديكارت) لا يباشر شيئا مادامت الحياة عندهم هي السبب العلي والاله الخالق ، أو يكون وجوده عندهم كما توجد الأعضاء الزائدة المندثرة في الحيوان على حد لغة مذهبهم وتعبير الدارونية ، أو كما توجد الواو الزائدة في عمرو على حد قول النحويين ، وكان ذلك المذهب بعث وعودة جديدة للأنينية الديكارتية .

وهذا المذهب التطوري الخالق ولك أن تقول مذهب الثانوية المجوسية الجديد - يذكرنا ببسداى النور والظلام (اله الخير واله الشر) في الزرادشتية القديمة التي أحيا شبحها مؤخرا (نيتشة) حيث جعلها جزءا من فلسفته ، وأقام منها (السوبرمان) أو الانسان الجديد في كتابه (زرادشت قال لي)

(١) هنري برجسون : فيلسوف فرنسي ولد في باريس ١٨٥٩ م .

(٢) سبنسر : فيلسوف انجليزي ولد في مدينة دربي ١٨٢٠ - ١٩٠٣ م .

(٣) دارون : فيلسوف انجليزي ولد في شروسري ١٨٠٩ - ١٨٨٢ م .

ونحن نقول لأولئك وهؤلاء بدورنا : ان العقل والشيء مجرد حالتين عابرتين في الوجود وهما متقابلان متضايغان متكاملان ، وفي تضاييفهما وتقابلهما وتكاملهما الدليل القاطع على القصور الذاتي في كليهما عن العلية المطلقة فلا المادة بعلة للوجود ولا لنفسها وما العقل في اطلاقه بعلة للوجود ، ومعنى ذلك بل وخلاصة البحث أن فلسفة أولئك وآراءهم ومذاهبهم تنحصر في العراك والكفاح الحاصل بين الفكر والمادة الذي كان من ابطاله (ديكارت) و (لوك) و (باركلي) و (كانت) وتلاميذه ، أو بين الحياة والمادة أخيرا كما في المذهب (الرجسوني) وأضرابه .

وعندنا أن الفكر ومع الحياة والأشياء ومعها الطاقة القوة المشيئة لها - كلها خصائص ترجع الى حالتين من الحالات الوجودية (الفكر والمادة) متقابلين متكاملين لحقيقة واحدة هي نشاط صفات واجب الوجود الحقيقي ومبدعه (الله) ، ذلك النشاط الذي يشملها ويشمل غيرها ، بل يشمل أصليهما كالاشعة الكونية ممثلة في القوة ، والروح ممثلة في الانسان بما يشمل تفكيره أو عقله .

ومعنى ذلك أن الحياة أو الروح كما نفهم كلا وكما في عالم الطبيعة أو في كوننا الذي نعيش فيه على الأقل - مجرد حالة أو نشاط خاصة من خصائص واجب الوجود كما قدمنا ، والقوة والطاقة الذرية مجرد نشاط خاصة أخرى من خصائصه .

الفصل السادس

صبغة التوحيد في الفلسفة

والنتيجة أن الرأي الوجودي تغلب عليه اليوم صبغة التوحيد . فاما توحيد للمادة أو توحيد للفكر ، واما توحيد للحياة على تقدير أنها علة . والواقع انه ليست الحقيقة في واحد من هذه الآراء والمذاهب جميعا للأسباب والأدلة التي أوردناها على تهافتها وعدم صلاحية واحدة من المادة أو الفكر أو القوة أو الحياة الخ للعية ، لأنها جميعا على كل حال وعلى أكبر تقدير حقائق نسبية ينصب عليها كلها وصف القصور عن العلية مهما أسندت اليها المذاهب المتقدمة علية الوجود خطأ من عدم توافر شرائط العلية فيها ، وأنها جميعا لا تعلل الوجود ولا تعلل نفسها وان كانت كل

- هذه المذاهب مجتمعة تحوى بعض أوجه الحقيقة نسبيا وليست كلها .
- وبعبارة أخرى لاتحوى العلية المطلقة الأولية أو السبب الكافى للوجود .

واجمالا فان مثل آراء القوم ومذاهبهم الخاطئة فى تعليل وجود الوجود كما يجيء فى الأمثلة الآتية التى زعموا فيها أن زمرة من الأصدقاء ذهبوا فى يوم عطلتهم الى احدى قرى الريف طلبا للنزهة والرياضة ، فرأوا فى حقل من حقولها (كرنبة) ضخمة استرعت أنظارهم ، وكانت بنظامها تمثل زهرة جميلة خضراء ، فأخذوا يتناظرون فيما بينهم بحثا عن العلة التى أبرزت الكرنبة على نسق يمثل زهرة (وردة) جميلة ، ثم ارتقوا فى البحث عن سبب تنسيقها الى علة حيويتها ، وكانوا متفاوتى الثقافة والمعرفة .

فقال أحدهم : ان العلة فى انبات الكرنبة وحيويتها وتصويرها على هذه الحالة انما هى طبيعة الأرض نفسها .

فأجابه ثان : ان ذلك لا يكفى التعليل ، لأن العلة الأصلية هى الماء الذى لولاه ما أنبتتها الأرض .

وقال ثالث : انما العلة فى وجودها وفى حيويتها هو الهواء الذى اكتسبت منه حيويتها بدليل أنها لو منعت عن الهواء لماتت .

وقال رابع : انما العلة هى الشمس التى أمدتها بالدفء واللون وحولت تربة الأرض والماء والهواء فى خلايا الأوراق الى نماء ولون وغذاء .

وقال خامس : لا بد أن تكون الكرنبة متمتعة بفكر فائق هو علة تنسيقها ونموها بل ووجودها .

وقال سادس : ان الكرنبة انما تتمتع بحياة خاصة سارية فيها جعلتها تنتفع بكل ذلك بحيث لو فارقتها الحياة ذبلت واضمحلت وصارت هشيما ورمادا ، فالرأى الذى أرجحه هو أن الحياة هى الغاية فى كل ما ترون من رواء ونماء وتفاعل واتساق بل هى العلة الخالقة لها .

ولما اختلفوا فى وجهة النظر ولم يتفق أحدهم مع غيره فى تعليل العلة التى أبدعت الكرنبة واحتاجوا الى من يتحاكمون اليه – أبصروا عن بعد رجلا يعبر الطريق متجها نحوهم ، فحكموه فى موضوع تناظرهم راجين أن يصوب رأى واحد منهم ، ولما قصوا عليه قصتهم وأطلعوه على جليلة آرائهم قال بعد تودة ونظر :

انى أشهد يا اخواتى أنكم جميعا قد أصبتم كبد الحقيقة وشاكلة الصواب الا قليلا ، فقال أذكاهم : وكيف نكون قد اصبنا الحقيقة جميعا مع أن الحقيقة دائما واحدة والحق واحد لا يتعدد ولا يتجزأ ؟ قال : نعم فان كلا منكم قد أصاب وجها نسبيا للحق بالنسبة للزاوية التى نظر منها للحقيقة وتظل الحقيقة فى ذاتها مع ذلك أعلى من أنظاركم جميعا ، والحق - وان كان لا يتعدد فى ذاته - ينظر اليه من أوجه عدة ، وتجمع سائر تلك الأوجه حقيقة واحدة وبعبارة أخرى ان لتلك الحقائق النسبية جميعا حقيقة واحدة مطلقة تشملها كلها فى وجودها المطلق المتوحد ، وتكون تلك الحقائق النسبية كنقط تمثل الحقيقة أو كاشعاعات حدة بازغة عنها وراجعة اليها ، ثم انها جميعا تتلاقى وتتوحد فى العلة المطلقة الجامعة .

ومن هنا فكل منكم يكون على الرأى الصواب متى عد أن رايه الشخصى رأى نسبى جزئى وان هو الا مجرد وجه من أوجه الحقيقة مضافا الى مارتاه الآخرون ، فيكون الصواب المطلق لا يعدو مجموع آرائكم ، وتكون الحقيقة ممثلة فى سائر آرائكم وان ظلت بعد أعلى منها .

ولكن الخطأ المحض هو أن يجزم أحدكم بأن نظريته تمثل الحقيقة العليا فى شمولها حالة أنها نقطة نسبىة فيها ، والدليل على ذلك أن تربة الأرض والماء والهواء والشمس وحتى الحياة - كل أولئك عوامل تعاونت على انبات الكرنبية ، ولكن ليس واحد منها يمكنه منفردا أن يبدع كرنبه ولا حتى ينتج فجلة ! وهذا يدل على أنها جميعا خصائص تنبغ عن علة واحدة تشملها وتوحد بينها ، وتظل هى فى ذاتها متميزة بخصائصها وبشادها عما رآيتموه من عوامل تعاونت على ايجاد الكرنبية وتنسيقها .

ويبقى عليكم الآن البحث عن تلك العلة الخفية وعرفانها .

أما اذا استبد كل واحد منكم برأيه وجزم بنظريته الجزئية فانه يخطئ الطريق الى عرفان الحقيقة فى الوقت الذى لم ير أحدكم الا ناحية من نواحيها ووجها واحدا من اوجهها ، ولم تصل جميع آرائكم لاكتشاف العلة المطلقة الشاملة لجميع ما ارتأيتموه من علل ثانوية .

والنتيجة أن هذا هو نفسه شأن أولئك الفلاسفة الذين تكلمنا عنهم وأظهرناك على مدارسهم ومذاهبهم وآرائهم فى مسألة الوجود وعلته ، وان بقى السبب الاول الكافى بعد غير معلل فى مذاهبهم وغير معروف ، ويظل العقل يبحث عن الحقيقة فى منعطفات تلك المذاهب والفلسفات غير جدوى ، لانهم عللوا السبب الاول للوجود بإمكانات ليست فى حقيقةها

وقيمتها سوى علل نانوية وحالات وجودية حادثة ، وبعبارة أخرى :
ظواهر من ظواهر الوجود الكثيرة التي يشملها في مجموعته .

وغاب عن القوم أن المادة والقوة والفكر والحياة كلها وحدات وآثار
لنشاط السبب الأول واجب الوجود الذي نبزغ عن خصائص ذاته ، وذلك
هو الأمر الوحيد الذي لم يكشفوا عنه إذ تصدوا للبحث في مسألة
المسائل ، أى مسألة العلة والمعلول والعلاقة بينهما ، ولم ينتجوا بتفلسفهم
الذي تضارب وتناقض حتى عقم وتهافت تعليلا صالحا لسبب قيام الوجود
أو وجود علته سوى تلك الحقائق النسبية والأسباب الثانوية ، وهي
لا تصلح في نهاية أمرها وأقصى مفهومها الا كنظريات جزئية مفروضة
فرضا ذهنيا أو على أكثر تقدير حقائق نسبية وجزئية لتعليل بعض
نسيب الوجود التي يشملها في وجوده ، وما تسامت حتى تصل الى
تعليل الوجود نفسه أو عزقان علته .

فان كانت هذه الآراء كلها لا تصلح لتعليل أصل الموجودات أو
الكشف عن علتها فهل يا ترى يكون الوجود قد وجد من لاشئ أعنى من
العدم ؟

الفصل السابع

الوجود والعدم

ونحن لا نفهم ولا يفهم غيرنا من كلمة العدم الا عدم الوجود أى نقيض
الوجود وفاقد الشئ لا يعطيه كما هو معلوم وان القول بالصدفة والضرورة
مجرد تمحل سوفسطائي. كما بينا في غير موضع من كتابنا هذا ، وكذا
لا نفهم من كلمة الوجود الا الوجود المطلق الثابت السابق على تعيين
ما نسميه كائنات طبيعية ، واللاحق لوجودها بمعنى أن صيرورتها تنتهي
اليه .

ولا يتصور العقل وجود شئ من لاشئ طبعا ولا صيرورة الشئ
الموجود الى لاشئ ، وانما المعقول أن يتحول كل شئ عاندا لأصله .

ولا معنى لما يسمونه عدما في العرف الا الفترة التي تسبق تعيين
العالم الكوني قبل بروزه عن علته — وذلك يتفق مع الرأي الاعتقادي كما

وضحنا في غير هذا المكان - أو الفترة التي تعقب انتقال الكائن في سبيل سيورته الى الوجود المطلق ثانية متطورا من حال الى حال ومن وضع الى وضع ، ولا يمكن بحال أن العدم المطلق يصدر عنه كون مثل هذا الكون الذي نشاهد فيه بالفعل مادة وقوة وإدراكا وحياة !

وكيف ومتى يا ترى يكون العدم أسا للوجود وهو نقيضه ؟ وأيضا كيف يتفق هذا الرأي مع القول بأن للكائنات علة خالقة مبدعة وهو الرأي السليم المرجح ؟

فلا مندوحة إذن للعقل الذي لا يفتأ يطلب الحقيقة كاملة شاملة في كل شيء من وجود علة مطلقة فعالة مدركة غير الطبيعية وغير العسدم أو الصدفة طبعاً ، وكذلك غير الحياة وغير الفكر ، ويجب أن يكون وجود العلة المطلقة ثابتاً أزلياً أبدياً فوق المادة والطبيعة والحياة والفكر ويعمل به وجودها جميعاً .

والنتيجة أن العدم المطلق لا يتصور وجوده ، ولا يمكن أن يكون علة للوجود - وهو عدم - ولعل قول علماء المعتقد (الاعتقاد الديني) أن الله خلق الأشياء من عدم ، يقصدون به أن هذا العالم الامكاني على ما هو عليه الآن بصوره ، وكيفياته وأوضاعه كان عسداً : بمعنى أنه كان غير موجود قبل بروزه عن ذى القدرة المبدعة الذي وجوده سابق على وجود الكائنات لابعنى أن الوجود جبل من العدم أو نتج عنه ، أو أن العدم أصله وهو المستحيل .

فلا مناص مع ذلك ولا محيص على أية حال من تقرير وجود سبب كاف أولى على مطلق للوجود استمدت منه الكائنات كينونتها ثم تثول اليه سيورتها ، يكون هو الأصل في كل ابداع بازغ في الوجود وسبب كل فعل وكل تأثير ونظام ، ويكون هو العلة الحقيقية التي لم تعلق بعد في سائر ما مر بنا من الآراء والمذاهب التي حللناها وبيننا قصورها وتهافتها .

وخلاصة الرأي أن الوجود في مجموعه حقيقة واحدة لها باطن معقول خفي وظاهر ملموس جلي ، تبده وتشرف عليه علة روحية مطلقة هي أسمى وأعظم تنزيهاً من أن يماثلها شيء من سائر وحدات الوجود أو مجموعة ولا الحياة نفسها ، والعلة الأولى أزلية يسبق وجودها وجود كل شيء وأبدية ينتهي اليها مصير كل شيء ، ومن نشاطها الروحي تنبغ الحياة ، ويبزغ ذلك الفكر الذي يتضموا في اشخاصنا وخلال وحدات الكائنات، ومن نشاطها

الاقتدارى أيضا تلك القوة العامة الخفية التى تشيىء بطاقتها كل عنصر وكل جرم ظاهر محس عن طريق انشعاع الطاقة الذرية .

بيد أن جميع خبرات العلم والفلسفة عن ذلك الوجود المطلق الى الآن محصورة فيما أنتجه الإدراك الحسى والعقل من حقائق نسبية ، ولذا فهما مهمان جدا فى سبيل كشف النقاب عن حقيقة هذا الوجود أو علته الحقيقية ، فعرفانها مشوب بالقصور والتهافت عن درك تلك العلة .

ويحسن بنا فى هذا المقام ولو على سبيل الاستطراد أن نستأنس بتلك الكلمة المصرية الخالدة التى وجدت مكتوبة على هيكل (ايزيس) :
من المحال على من يفنى أن يكشف النقاب عن وجه من لا يفنى !

وأما سبب ذلك فهو من جهة الفلسفة ، لأنها تهافتت بدلا من أن تتسامى ، وقسمت الى مناهج تخصص كل منهج منها أعد للبحث فى ناحية بعينها من نواحي الوجود المتعددة حالة أن موضوع الفلسفة لو استقامت يشمل الوجود كله باطنه وظاهره ومعقوله ومحسه .

وأما من جهة العلم فلأنه مقيد أولا بقانون الحواس الخمس ، وثانيا لأنه لا يعدو بأسلوبه ظواهر الأشياء وعلاقتها القريبة ، ثم ان الفكر والحس فوق هذا وذاك كفايتان محدودتان : واحدة تحددها المحسّات بنطاقها الضيق ، والأخرى (وهى العقل) يحددها المنطق العقلى ذو الحدود التقليدية الموروثة عن أرسطو .

ولو أضيف الى الإدراك الحسى والعقل الكفاية الوجدانية الشعورية وبعبارة ثانية : خبرة البصيرة ، وبعبارة ثالثة أبين - ما يسميه النفسيون المحدثون بالعقل الباطن الذى لا يكون الإدراك العقلى بجانبه الا مجرد ظاهرة محدثة من ظاهراته ، ويكون الإدراك ظاهرة ثانية ، وتكون الغريزة ظاهرة ثالثة ، ويكون الذوق الفطرى ظاهرة رابعة والوجدان الفنى ظاهرة خامسة ، ويكون الضمير ظاهرة سادسة ٠٠ الخ ، ويكون مجموعها ما يسمونه بكفايات الذات الانسانية ، وأخصها تلك الكفاية العليا (١) (البصيرة) التى هى بذواتنا ألصق ولحقات الوجود وبدايته أدرك ، وبذا

(١) تلك الكفاية المذكورة هى البصيرة أو القلب أو العقل الباطن وكلها بمعنى واحد ، وسميت بالبصيرة لأنها تبصر بصرا شعوريا أعمق وأبعد مما يبصره العقل ، وسميت القلب لتفليها ، فحيننا توافق أحكام العقل ، وحيننا نخالفه ، وسميت العقل الباطن أو الشعور الباطنى لاستبطانها وخفائها عن أفق العقل الظاهر .

يجب أن يصحح علم المعرفة الحديث وينسج محيطه الذى حصرتة الفلسفات المتقدمة فى مجرد كفايتى الحس والعقل ، ويمثل هذا التصحيح نظرتنا فى عالم الذات وفى عالم الموضوع أبعد واشمل من كفاية الادراين العقل والحسى معا - أقول : لو أضيف الى خبرتى العقل والحس خبرة البصيرة لكان مجالهما فى سبيل البحث أوسع وانتاجهما فى عرفان الحقائق أعمق ، ودليل ذلك أن أهم العوامل الوجودية الخفية التى قام عليها كيان الوجود الطبيعى هى القوة والحياة والفكر ، فالقوة بطاقتها تشيى الأشياء ، والحياة تكمل عمل القوة ببناء الأجسام الحية وتطورها وترقى بها ، والفكر ينسق كل ذلك وينظمه وكلها غيبيات لا يدركها الحس طبعا ، والعقل يحار فى ادراكها حتى تعاونه البدائى والأوليات العقلية فتلحقه بآفاق الشعور البصرى أو الذوق الوجدانى :

فيدرك العقل المنطقى المعلوم حينئذ أنه لا يعلم عن حقائق الوجود المستنبطة فيه الا قليلا ، ويدرك الحس مع ذلك وبعبارة أخرى الادراك الحسى أن تلك الحقائق مما لا يقع تحت تناوله ، لأنها ليست من نوع الاحاسيس التى يتأثر بها ، والا فهل أدرك العلم وهل أدركت الفلسفة بأسلوبها الحاضرين شيئا عن حقيقة الفكر بنفسه أو ماهية الحياة أو كنه القوة العامة ؟ الجواب بالنفى طبعا !

ثم ان الفكر - وان كان يقوم كنقطة اتصال بين الذات وبين الموضوع الخارجى - تشمل الذات الانسانية وراء ادراكه ووراء الادراك الحسى معا عالما عظيما خفيا هو موطن المشاعر العليا كالبدائى أو الأوليات العقلية والالهام الفنى والايماى ، وكل منازع القلب ومنازع الوجدان مما ينصب عليه اسم البصيرة أو ما يسميه السلوكيون المحدثون اجمالا بالعقل الباطن . وذلك الضرب من الكفايات الخفية مما لا يدرك مدى لذه العقل المنطقى المعروف ، ولا تقع عليه خبرة الحواس ومجموعة (الادراك الحسى) بأية حال مع أن تلك المشاعر والوجدانات حقائق موجودة فى تصميم ذواتنا ولها أثرها فى الكيان الخارجى ، بل قل تأثيرها البارز فيه ، ومع ذلك يضيق مجال البحث العلمى والفلسفى الحاضر ذرعا بادراك علائقها بعضها ببعض ، بله حقيقتها أو ماهيتها ، ثم ان العقل والحس معا يجهلان حقيقة كيفية الاتصال بين الذات العاقلة والعقل ، وبين العقل والاحساس ، وبين الاحساس والأشياء الخارجية فضلا عن كيفية اتصال تلك الحقائق كلها بالعلة الأولى .

والدليل على صدق قضيتنا هذه تردد العقل مع آل خبراته الذاتية والموضوعية ، أو قل قصوره فى عالمى الفلسفة والعلم - عن ابداء الراى

الجامع والحكم الشامل المنتج الذي يطمئن له القلب ويسلم به الشعور اذا طلب اليه ابداء الرأى الاصيل فى تحليل الوجود أو عرفان علته أو على الأقل عرفان غور الحياة أو مبدئها ، أوفقه العقل بعلته الأولى وبالذات الانسانية التى هى نبعه ، أو بالذات المطلقة المبدعة له ولسائر الوجود - تلك الحقائق التى طالما خاطبت العقل والوجدان وتعرفت اليهما عن طريق البصيرة ، وطالما ظهرت بخصائصها وراء كل خبرة عقلية أو حسية وخلف كل حادثة وظاهرة كونية وكل قانون وكل نظام خلال تلك النصب والأشباح القائمة التى يسمونها فى مجموعها شيئية الأشياء .

نقول ان تلك الحقائق الوجودية الخفية المتعددة التى تعلق عن متناول منطق الحس ومنطق العقل معا والتى لا سبيل الى الاستئناس بمعرفتها أو التطلع الى ادراكها الا بمعاونة البصيرة للعقل والحس ، وبعبارة أخرى الا بمنطق كامل - تكون كفاية الحس وكفاية العقل ثم كفاية البصيرة الوجدانية .

وبعد : فاذا كان هذا هو حال العلم فى عصرنا وحال الفلسفة المجدثة أيضا من الحيرة والاضطراب والتهافت أمام ألغاز هذا الوجود وحقائقه الخفية - فكيف جاز للماديين ومن اليهم من واقعيين وآليين أن يحكموا باسناد عليا الوجود المطلقة للمادة حالة أن وجودها بالنسبة لوجود القوة لا يعادل الا وجود الثلج بالنسبة لوجود الماء ؟ وناهيك بتحطيم الذرة الذى جعل من المادة والحركة والطاقة مجرد أشباح ماثلة تحركها القوة العامة ، وكيف جاز للمثاليين أو العقليين اسناد علة الوجود للفكر أو العقل ، وقد رأيت مبلغ قدرة العقل على مواجهة الحقائق العليا للوجود ، ومنها حقيقته هو نفسه فضلا عن العلة الاولى ؟ وما الذى صوغ للاثنين أن يشيدوا فلسفة طنانة رنانة على دعامين متهافتين (المثالية والمادية) ، وأن يجعلوا منهما جوهرين مقومين معا للوجود بل علة له ؟ واذا صدق القول بأن المبني على الفاسد فاسد أيضا كان ذلك كافيا فى التدليل على فساد الاصلين الذين اعتمدت الاتينية فى أساسها هذا .

وكيف أباح التطوريون (البرجسونيون) لأنفسهم أيضا (فى مذهبيهم التطور الخالق) اسناد علة الوجود للحياة وهى مجرد صفة لكائن أول أو علة أسمى منها وهى أصلها فضلا على أنهم يفرضون أن المادة تقاوم الحياة وتحاول تعطيلها فى تطورها الخالق ؟ فاذا كانت علة الوجود بأسره تقاومها المادة التى هى أضعف ظاهرات الوجود وجودا كما مر بك فهذا وحده دليل على مبلغ ما وصل اليه مثل هذا المذهب أيضا من ضعف وتهافت .

أركيف خيل للواحديين الحلوليين أن العليسة المطلقة بكل جلالها وبسمو رتبته الوجودية عن سائر معلولاتها تحل في احياء وحدات الكائنات أو في مجموعها الطبيعي الممكن المحدود ؟ وأخيرا كيف جـاز لغير هؤلاء وأولئك من صغار المفكرين اسناد علة الوجود في مجموعه للطبيعة نفسها أو لظواهرها أو قوانينها أو للضرورة أو للصدفة وما الى ذلك من هراء القول وسخيفه وأبعده عن الحقيقة ؟

اليس كل ذلك يدل على أن حقيقة الوجود أو علته الاولى مازالت بعيدة المنال على وسائل البحث العلمي والفلسفي في عصرنا الحاضر كما كانت في العصور السابقة تماما ؟

على أن بعض ذوى العقول الراجحة في العصور الحالية كانوا يعرفون عن الحقائق الخفية للوجود ما لم تبلغ اليه وسائل علمنا الحاضر ، ومنهج تلك الفلسفات التي تعددت وتشعبت مع تعددها لاتتناول الوجود في اطلاقه ، وانما هي تقتصر على بعض ظواهره ، كالمادة أو الحياة أو الفكر مثلا .

وزد على ذلك أن أسمى نتائج العلم والفلسفة الحاضرين لاتعدو لهذا السبب نفسه - نطاق المحسّات (في العلم) أو المحسّات وبعض المعقولات (في الفلسفة) مع ميل الفلسفة والعلم معا الى جعل الحقائق الوجودية كلها حقائق طبيعية تبعا للتأثر بالمذهب المادى الذى شمل أوروبا تقريبا في العصرين الثامن عشر والتاسع عشر ، ومن أمثلة ذلك نسبة المبدأ الحيوى مثلا الى علل تشريحية وفزيولوجية (١) وسلب علم النفس رتبته كأساس من أسس فلسفة ماوراء الطبيعة ، وجعله علما طبيعيا يبحث في ظواهر السلوك الحيوانى والانسانى تحت اسم السلوكية بغض النظر عن البواعث الباطنية لتلك الظواهر التى لا مستقر لها الا الذات نفسها .

وناهيك بتواطؤ العلم الحسى والفلسفة الواقعية معا فى القرن الثامن عشر وبعض التاسع عشر على جعل الوجود وما فيه أعلاه وأدناه . محسبه ومعقوله وعلته ومعلوله - مجرد آلة تسير بحركة ذاتية لا الى غاية أو مقصد تخلقها الصدفة وتسوقها الضرورة الى غير نهاية .

وقد سلحت الفلسفة المحدثه على تعدد مناهجها العقل بفسنون من الجدل وضروب من السفسطة مما يخيل اليك عودة عصر (بروتاغوراس) وأمثاله من السوفسطائيين القدامى ، بل قد صار أهل العصرين المذكورين

(١) علم وظائف الأعضاء .

أشد سفسطة ومغالطة للحقائق من أسلافهم ، وذلك لترقى أسلحتهم العلمية والفلسفية والمنطقية عما كان عند أولئك .

ولن تكون نتيجة ذلك طبعا الا الشك والالحاد .

وقد زاد الحال سوءا شدة ثقة أكثر الناس بالحس والمحسبات لاعتيادهم عدم الاهتمام الا بما تقع عليه حواسهم مما يتصل بأسباب معيشتهم المترفة ، وكان ذلك ديانة مقررة أو فلسفة عامة حتى صار سواد الناس وكأنهم لا يبصرون الا بحواسهم ولا يعقلون الا بحواسهم ولا يفكرون الا بحواسهم .

وقد أفضى هذا وذاك برجل الشارع بل بأنصاف المنقذين الى ألا يدينوا الا بوحى حواسهم وادراكهم الحسى فقط وينكرون كل ما وراء ذلك تقليدا لأسلوبى العلم والفلسفة الحاضرين بما يساوى تماما عقيدة الوثنيين القدماء فى وثنييتهم وتمائيلهم وأحجارهم ، أو قل انها وثنية علمية وفلسفية فى مقابل الوثنية الدينية الاعتقادية السالفة .

فان قلت ان ذلك طبعا كان كرد فعل للفلسفة المثالية التى أرادت أن تجرد الاشياء من واقعيتها ، وتجعل الوجود كله فكرا مجردا هو الادراك وهو الشيء وهو علتها - فانى أقول لك : وما ذنب الحقيقة نفسها فى ذلك الخطأ ؟

فان قلت كيف يخطئ كثير من علماء عصرنا وفلاسفته الهدف فى تعليل الوجود وعرفان علتة الحقيقية مع أن لهم عقولا راجحة وكشوفات عظيمة فى ميدانى العلم والفلسفة ما خطرت على بال المتقدمين ولا جالت فى باحاتها أحلامهم ؟

قلنا : نعم ، هذا ما لا شك فيه ، ولكن الخطأ لم يأت من قبل ذكائهم أو من عدم راجحة عقولهم ، وانما هو آت من أن فريقا كبيرا منهم بل أكثرهم يصعدون فى نظراتهم للوجود وأحكامهم على أصله وعلته عن الحواس والحواس فقط ، وذلك لاعتيادهم أن التجربة العملية الموضوعية هى كل شيء أو على الأقل هى المقياس الاعظم لفهم حقائق أعيان الوجود ، فتشبهتهم هذا بالحس والمحسبات فقط يجعل من خبرتهم خبرة ظاهرية بحيث لا تلمس حقائق الوجود ولا تصل الى حرمها الخفى المقدس .

بيد أنه لا معدى للانسان عن عرفان ذاته وعرفان مبدعه ، وتلك خبرة باطنية لها منطقها ووسائلها ، وهذا وحده يبين لك جليا أن خطأ القوم فى نظرتهم للوجود وفى ذواتهم مع تقدير راجحة عقولهم وسمو

مداركهم آت من جهة المذهبية أى الاعتماد على الحس والحواس والتجربة الحسية فقط حين تكوين فكراتهم عن الوجود .

فان رد أولئك العلماء أنفسهم بأن هذا هو اسلوب العلم وقانونه لأن العلم موضوعى تجريبي قلنا : هذا صحيح ، ولكنه لا يقوم عذرا في عالم الفلسفة وعالم الادراك ألا تعتمد الا على قانون الحواس الحس الصحيح للحقائق ، ولا سببا يبنى عليه اطراح كل خبرة أو معرفة لا تكون موضوعية بحتة ولا تعتمد الا على قانون الحواس الحس .

ومما لا يخفى أن التجربة الموضوعية هى بعض ضروب المعرفة ، وليست كلها ، بل انها أول درجات سلم المعرفة العامة .

الفصل الثامن

واذن فلا بد للعلم وللphilosophy من الاستئناس بعالم الوجدان

ولا بد للعلم فى مثل هذا المجال من أن تعاونه أمه الفلسفة العليا ، وبعبارة أخرى الفلسفة الجامعة الشاملة (التى أكبر ظننا أنه عقها) فتأخذ بيده الى آفاق أسمى تتصل بعالم الخبرة الذاتية والتجربة الباطنية لا يتيسر له ولوجهها أو اكتناه كنهها الا أن يترقى بنظرته الى ما وراء الحس والحواس !

ولا بد للفلسفة الحاضرة أيضا فى شكلها الحسى والمثالى . وفى العلم معا من أضواء تشع على جميع مناهجها من عالم الذوق والبصيرة ، وبعبارة أخرى من عالم الوجدان والمعتقد الصحيح ، فتتير للعلم والفلسفة معا سبيل المعرفة العامة الكاملة .

والدليل على ضرورة ذلك لأهل العلم وأهل الفلسفة فى عصرنا أن ما يسميه الناس بالعقل الباطن ، ذلك الكائن الخفى المجهول الكامن فى قرارة ذاتهم - هو العقل الأكبر الذى يسيروهم ويرشدهم ... فى الحقيقة - برغم وجود العقل الظاهر ، دون أن يقدرُوا أن عقولهم التى يسمونها واعية ان هى الا بصيص ضئيل ينبعث عن أضواء ذلك العقل الكبير المتعدد النواحي (العقل الباطن) وأن الفلاسفة والعلماء جميعا سواء منهم من كان واقعا أو مثاليا انما هم مناطق وتجريبيون فى قاعات تدريسهم وفى مختبراتهم

العلمية فقط ، وهم فيما عدا ذلك من سائر شئون الحياة انما تسيروهم العاطفة وتؤثر عليهم حوافز واستجابات عقولهم الباطنة ومشاعرهم الوجدانية ، فهم فى كل ذلك عاطفيون واعتقاديون كسائر الناس . فان لم يصادف انعطافهم أو اعتقادهم مثلا جديرة بالانعطاف أو الاعتقاد كالدين أو الحب الصحيح أو الفن الجميل مثلا انصب عطفهم أو اعتقادهم دافقا على صيغ متعددة متباينة ولو من الوهم والخيال لاشباع تلك العواطف الفطرية المتأججة فى أفئدتهم ، وبعبارة أخرى : ان الواحد من هؤلاء لا يعتقد ولا يؤمن بشئ أبدا مما يعتقد أو يؤمن به الناس . وربما لا يأبه بالحب السامى أو الوضع ، وقد يسخر بالشفقة والعطف وما الى ذلك ويعدو ضعفا بشريا .

كل ذلك التزام ، والتزام فقط للتقاليد التى يحتملها عليه منهجه الفلسفى الحسى أو العلمى والتجريبى وأمام تلاميذه وفى معمله فقط كما قدمنا ، ولكنه هو نفسه تعتوره فيما عدا ذلك - انعطافات جميع الناس ، بل ضعف سائر البشر بما يدعو الى مسيس حاجته أيضا للاستعانة بقوى الوجود الخفية مما وراء الحس والمحسّات تدفعه وتقويه على اختراق مشاكل الحياة وتخطى عقباتها المتعددة ، وبعبارة أخرى الى الايمان بقوة أسمى منه ومن عقله وحواسه جميعا .

ونخرج مما تقدم بنتيجتين :

الاولى : أن فى الوجود أسراراً لا يقع عليها الحس ولا يكاد يدركها مجرد العقل العلمى أو الفلسفى (المعروف) ، وأن للوجود فى مجموعه حقيقة متوحدة خفية تشع بأضوائها باطنيا على سائر وحدات الكائنات وخصوصا العليا الداركة منها ، فتلهمها وتهديها ، وتقدم لعقولنا المعروفة بدائنها العقلية ونتائج منطقها السامى ، فتشاهد تلك الحقيقة فى جمات أضوائها وفى انسجام توحدها - بصائرنا ثم عقولنا وبعد ذلك حواسنا فى آثارها الظاهرة ، كما يشهد البصر نور الشمس طالعة فى رابعة النهار .

والأخرى : أن تلك الحقيقة الروحية الخالصة تهيمن على سائر البصائر والعقول والمشاعر والاحاسيس ، ثم على سائر أعيان الموجودات ووحدات الكائنات الظاهرة والباطنة ، لأنها المقومة والحركة ولها الصيرورة أيضا ، وهى تعمل كعلة مطلقة فى الوجود البازغ عن نشاط خصائصها حالة أن ذاتها محيطة بنشاط تلك الخصائص الذى يحرك سائر الكائنات كفاعلية

فيها خلف أشباح الصور والمظاهر ، كما تعمل الحياة في سائر خلايا الكائن الحي وأعصابه وأعضائه وهي مع ذلك ليست جزءا من تلك الخلايا والاعضاء ، ولا هي وظيفة من وظائف ذلك الكائن ، ولا يمكن أن يعثر لها على أثر بأية تجربة حسية ، كالتحليل أو التشريح مثلا .

وتترتب على هاتين النتيجتين نتيجة ثالثة هي : أننا لو أردنا أن نعرف حقائق الوجود أو علته المطلقة معرفة أشمل مما نعرف ومما نعتنق ونعتقد من مذاهب فلسفية طبيعية - فلا يكفي في ذلك طبعا مجرد التجربة الحسية الموضوعية وحدها لتقيدها بالحواس التي لا تعرف أكثر من حدود الأشياء كالصور والكيفيات والأوضاع والإحياء الزمانية والمكانية ، ولا مجرد المنطق العقلي أيضا ، لأن الحقيقة تظل مستنبطة خلف أوليات العقل ومدرجاته كما تستبطن المدركات العقلية خلف مظاهر الأشياء تماما .

بيد أننا لو أردنا العرفان الكامل للوجود شاملا يجب أن نوجه سائر كفاياتنا الانسانية وجميع خبراتنا الذاتية والموضوعية ، فنتعمل متكافئة متعاونة في سبيل درك الحقيقة وترقية معلوماتنا عن هذا الوجود العجيب .

وأنت تعلم أن الحس والحواس وبعبارة أخرى الإدراك الحسي ليس هو كل ما في الإنسان من كفايات يعالج بها المعرفة ، ولا الإدراك العقلي أيضا ، وأن وراء الإدراك الحس والعقلي كفايات عدة كامنة في الذات كقوى لها أظهرناك على بعضها (١) ، وبعبارة أخرى أن المعرفة الكاملة المطابقة لحقيقة الواقع في هذا الوجود لن تنال إلا بمنطق الحس وبمنطق البصيرة جميعا .

أما مجرد المعرفة الحاصلة عن منطق الحس فقط فلا تؤدي إلا إلى مجرد الظواهر الكونية المحسنة ، وكذلك مجرد منطق العقل لا يؤدي إلا إلى نتائج عقلية نسبية كثيرا ما كانت ماثرا للجدل الطويل العريض في المسألة الواحدة ، وكذلك كانت أيضا سببا في افتراق أهل المذهب الواحد أو الملة الواحدة إلى شيع متعددة ، وكل من تلك الشيع والفرق له سند وحجة من المنطق العقلي سواء كانت مقدماته ونتائجه فاسدة أو صالحة .

(١) كالهام البصيرة أو العقل الباطن أو الشعور الذاتي أو الواحد ، وما إلى ذلك .

وحسبك مثالا على ما يؤدى اليه « اعتبار » كفاية واحدة من كفايات
الانسان معيارا للحقيقة أن المنطق الحسى لما ادعى أنه المقياس الوحيد للحق
ترتب على ادعائه هذا حدوث موجة جارفة من الإلحاد والشك والسفسطة
طغت على عالمي الخلق والمعتقد ، بل وعلى عالم العقل نفسه (عالم الفلسفة)
بل وعلى عالم الروحية جميعا ، تلك الحالة التي جعلت الانسان لا ينظر
فى عالم المعرفة الى مدى أكثر من مدى أنفه أو ما تحت رجله وما هو واقع
فى محيط بصره مما يسميه الواقع المحس !

أقول : قد حدث تلك الموجة أو قل العاصفة الهوجاء بكبار المفكرين
من الفلاسفة والعلماء الى اعتناق المتالية والاكبار من شأن العقل أو الى
التصرف الدينى كرد فعل لطغيان الظواهر المادية المحسنة والحواس على
عقول الناس ومشاعرهم وعقائدهم .

وكذلك المنطق العقلى لما ادعى شموله للحقيقة دون غيره أدى ادعاؤه
هذا الى احدى نتيجتين : اما المتالية المطلقة التي لا ترى فى العالم من حقائق
سوى العقل ، واما الى الشك المطلق الذى لا يبقى ولا يذر على فكرة أصيلة
أو معتقد ، مع أن قلب الانسان أوسمه بديهته أو بصيرته قد يدرك من
الحقائق الوجودية ما لا يمكن أن يحلق فى جوهه أو يدرك مداه العقل فضلا
عن الحس ، وبالأخص كل ما يتعلق بأمثال العاطفة أو الضمير أو الايمان
من شئون ووجدانات ، وأن العقل مع تقديرنا له فى حدود منطقته السليم
كفاية واحدة كغيره من كفايات الانسان ، وهو وحده دون أن تشد أزره
بقيتها غير مأمون الخطأ فى أحكامه .

« صدقنى أن عالم التفكير فى ميدان الفلسفة والعلم فى زماننا هذا
الذى يبرأ فيه أكثر طلاب العموم العصرية من كل ما هو عاطفى كالاعتقاد
الدينى مثلا ، أو المسلك الخلقى - قد أصبح هو الآخر عالما اعتقاديا تقليديا
وان كان من نوع آخر ، وعلى الأخص فى ميدان العلم حيث يتعصب أنصاف
العلماء وتلاميذهم للاعتقاد بنظريات العلم وقضاياها - كما لو كان العلم
عقيدة دينية - تعصبا يفوق تعصب المتدينين أنفسهم لدينهم !

الفصل التاسع

العقيدة العلمية الجديدة وتعصب العلماء للعلم

بيد أن العلم نفسه لم يجاوز ولم يتخط منطقة تجاربه الحسية في ظواهر الكائنات ، ولم يدع غير ذلك كالأحاطة بما وراء الظواهر من الأسرار والغيبيات التي تخرج عن موضوع بحثه ، ويختص بها ميدان الفلسفة أو الدين .

ولكن ماذا تقول لأولئك المتفهمين بدين العلم ؟ وما رأينا العلم نفسه قد دعا إلى ديانة أو تعصب لعقيدة خاصة ، ثم ينسبون له — من عند أنفسهم — عقيدة مضمونها : ان زمن التدين قد انقضى ، وانهار بناء الروحية بمعلوم العلم ، وان العلم قد كشف عن سر الألوهية التي يدعيها عالم الدين والخلق ، وكذا سر الحياة والفكر والقوة ، وعلم ماهية كل ذلك : فاكشف عدم وجود اله للوجود بالمرّة وأن لا علة للكائنات بأسرها سوى المادة ، ولا عامل حقيقى فى الوجود الا الضرورة ، وليس له من خالق الا الصدفة ! :

هذا قولهم وذلك حكمهم الذى يبرأ منه العلم وساء ما يحكمون وبطل ما يافكون ، يدعون ذلك، ويرجعون به على حين يقف العلم المظلوم مشدوها حائرا أمام عجائب تلك الكائنات البديعة وسر الوجود المحجب بالألغاز ! بل طالما صرح العلم بأنه نيس من اختصاصه الحكم بوجود حقائق فيما وراء الطبيعة أو الحكم بنفى وجودها ، وأنه بعيد بطبيعة أسلوبه وموضوع بحثه عن أن يتناول مهاييا الأشياء !

ولكن ماذا تصنع أنت أو يصنع العلم الحقيقى أو رجاله الصادقون مع أشباه العلماء وأششيعاهم ومقلديهم تقليدا غير مبصر اذا ادعوا تلك الدعوى العريضة الباطلة ، وجملوا للعلم مالا قبل له به من خزعبلاتهم المموهة ؟

ثم ماذا تقول لهواة الاباحية والالحاد ومعتنقيهما بمجرد التقليد دون معرفة ولا علم ؟

هذا ولنعد الى مجرى بحثنا الذى انتهينا فيه الى اثبات تهاافت الفلسفة المحدثة بعد أن تفرعت وتشقت ألفتها واكتفت بالقصور والعجز عن تحليل الوجود أو تعيين علتة بمنهجها الحاضرة المتفرقة التى لا تلبس الا جزئيات الحقائق ونسبائها وصغائرها مع اعتراف العلم بأن أسلوبه لا يتناول حقائق الأشياء أو عللها الخارجية عن موضوع بحثه فضلا على تدخله فى اثبات علة للوجود أو نفيها وترك ذلك للفلسفة وللدین !

وبعد

فاذا كانت المادة مجرد ظاهرة للقوة الذرية وليس لها فى نفسها وجود حقيقى ذاتى كعلة لنفسها أو لغيرها •

واذا كانت مثالية أفلاطون والأفلاطونيين محدثين أو قدماء وكذا الكانتيون والسابقون على « كانت » كالتصوريين والعقليين أو اللاحقين بعصره أو المتأخرين عنه من أتباع مدرسته سواء كانت مثاليته مطلقا أو ذاتية أو ارادة تشاؤمية (شوبنهاور) أو ارادة للقوة (نيتشة) - قد تشعبت كلها وتهاافتت وعلى الأخص عندما نقد العقل نفسه فى فلسفة زعيم المثالية المحدثة « كانت » فى (العقل النظرى) •

واذا كانت اثنيينية (أرسطو) و (ديكارت) وأتباعهما غير معقولة لأسباب وأدلة تقدمت •

وكذاك واحدة (اسبنوزا) و (مالبرانش) وكثرة (ليبنتز) •

واذا كانت هذه المذاهب الفلسفية الكبرى جميعها - مادية أو مثالية أو اثنيينية أو حلولية - مناقضة فى الواقع وفى المنطق السليم للحقيقة ومباينة لكشوف العلم الحديث وعلى الأخص أيلولة المادة الى القوة الذرية كظاهرة لطاقتها ، وأيضا المثالية بسبب استحالة أن يكون الفكر أصلا للمحسبات جميعها وعلة للوجود كما فى المثالية المحدثة وكما يدعى مؤلها الفكر ، وكذا الاثنيينية المركبة من الفكر والامتداد (المادة) لما فى الوجود مع شموله من وحدة لا تنقسم •

واذا كان عزو ايجاد الأشياء الى طبيعة الأشياء نفسها أشد استحالة وأعظم بطلا ، وكذلك الصسدة والضرورة لفظان أجوفان لا يحملان فى مضمونها معنى جديا •

واذا كان العلم هو عدم الوجود ونقيضه •

أقول : اذا كان ما تقدم كله كذلك - فمعناه أن الوجود في مجموعه وأصله لم يعلل بعد ، وما زالت علته مجهولة للعقل الذي يجب أن يعرفها بل ومن أخص خصائصه أن يعرفها ويدل عليها ، بل وما خلق الا ليستمد منها النور ويتقرب اليها « باعتبار » أنها علته وسببه .

وعلى فرض وجود المادة كذرات تشيئات أو طاقة سريعة من القوة تكتلت ، وعلى فرض وجود الطبيعة كصفة جامعة لطبائع وخصائص الكائنات الطبيعية التي جبلت عليها ، وعلى فرض ضرورة وجود القوانين لتفسير الحوادث وظروفها وعلائق تلك الظروف كنظام من أنظمة الوجود والاعتراف بوجود الفكر لادراك كل ذلك ووجود الحياة كعلة للتعقل والشعور والنماء والتطور ، والتسليم بوجود هذه الكائنات وكيوناتها جميعا ضمن ما يحتويه الوجود في شموله مع تجريدها بتاتا من صفة العلية للوجود طبعاً ، تلك العلية (الالوهية) التي لا تصلح لها ولا تتوافر فيها شرائطها - لا المادة كاشياء واقعية ، ولا القوة كأصل لها ولا الفكر كقوة ادراكية من قوى الوجود ولا الطبيعة كاسم آخر لها للالوهية) .

أقول : مع التسليم بكل ذلك فهل تغنى هذه الحقائق كلها - مع قصورها الظاهر - عن وجود علة أولية وغائية مطلقة (الله) تشملها كلها في وجودها المتوحد المطلق وتقوم بقدرتها هذه الكائنات الظاهرة المشهودة التي تطبعها الوحدة بطابعها الخاص وبنشاطها الذي لا يتناهى ؟

وإذا تكفى كل تلك الدلائل الناطقة في أن يفقه الانسان أن واجب الوجود (الله) كان منذ الأزل واحدا الى الأبد ؟

وهو العلة العليا المطلقة البارئة المبدعة المقومة للوجود ، وهي التي كانت وتظل تدبره وتشرف على سائر نظمه ، واليها أيضا مصيره ، وقد جبل الانسان بما فطر عليه من نزوع للمعرفة على أن يبحث عنها كسبب أولى للوجود وعلى أن يعرفها !

فاذا كان لابد من علة للوجود - وهو ما لا شك فيه - فما الذي يمنعنا في ضوء ما قدمنا من بيان وتفصيل ، وأيضا في ضوء المنطق السليم وفي رحاب ما كشف عنه العلم اللثام من حقائق ، من أن نقول :

ان المادة والقوة والفكر والحياة والكون في مجموعه وسائر ما طبع عليه من طبائع ؛ وما فيه من قوانين ونظم ، وظواهرات متفاوتة النسب والأوضاع والعلائق - ان كل هذه مجرد مظاهر عابرة مختلفة ، لعل واحدة

شاملة هي أسمى وأنزه وأشمل من تلك الكائنات جميعها (هي الله) ،
وهي السبب الأول والعلّة التي تصدر جميع الكائنات والموجودات عنها
كآثار لصفاتها المقومة بذاتها ، وتكون كلها كنشاط لفاعلية تلك الصفات
(الالهية) ثم تتول متحولة ومنظورة اليها •

ولماذا لا تكون تلك العلّة نفسها هي المشيئة للأشياء والمنظمة للقوة،
والضابطة للقوانين ، والمسيطرة بقدرتها ووعيتها على عالم الأشياء وعالم
الفكر جميعا ؟

ولماذا لا تكون هي بذاتها العلّة الروحية الواعية المطلقة التي تمدنا
وتمد سائر الكائنات بالوجود والحياة أو الروح وبما فينا وفي الكائنات
من خصائص ادراكية واقتدارية بحيث لا تكون حياتنا التي نتمتع بها
وعقلنا وسائر مافي ذواتنا من مدارك ووجدانات بجانب صفات تلك الذات
(الالهية) الكاملة وهي العلّة الغائية الا كومضات خاطفة مستمدة من
نورها المعنوي الأولى المطلق تتلقاها شخصياتنا بجميع قواها وكفاياتها من
احساس وادراك وبصيرة - كما تتلقى سائر الاقطاب والموصلات الكهربائية
في جميع الانحاء والاتجاهات الطاقة والتيار المشع والمحرك من مركز القوة
العام المنبث في المحيط الأعظم للطبيعة ؟

وما الذي يمنع وقد ظهر لنا جلّيا قصور المادة والفكر وعجزهما عن
تعليل ذاتيهما وتعليل كيفية وجود الوجود فضلا عن تبين علته من أن
تكون المادة والفكر حالتين متغايرتين منقابلتين ومتكاملتين من حالات
الوجود تبرز كلتاهما كما قدمنا عن عامل واحد هو نشاط صفات تلك
العلّة الأولى (الله) الشاملة ؟ وكذلك القوة والحياة تكونان حالتين أخريين
متلازمتين متكاملتين لذلك النشاط نفسه ، فتمهد القوة للحياة بتكوين
الذرة والعنصر والمادة ، وتكمل الحياة فعل القوة بالنمو والادراك والتطور
والترقي •

ثم أليس يدلك كل ذلك النظام والترابط والاتساق والتوحد
والابداع في الوجود على علته الاصلية المتوحدة (الله) التي تتمركز في
الوجود المطلق مع التنزيه وعدم التحيز كذات سببية عليّة متوحدة ،
وتتمتع ذاتها بخصائصها العليا ، وكلها صفات وخصائص تلقائية ذاتية
لها ، وهي من الشمول والثبات والقدم والإطلاق والفاعلية بحالة تجعلها
المصدر الأول لكل متكون سواء كان الكائن حيا أو غير حي وروحا أو عقلا
أو مادة أو غير ذلك ، وتتوحد في صفاتها تلك الحقائق الجزئية ، فتصدر

عنها وتسمو اليها لأن صفاتها الأزلية الأبدية ومنها الحياة والوعي والارادة والقدرة بأوسع معانيها وهي تمد سائر الكائنات بالحياة والقوة والطاقة والحركة فتبزرغ عنها الحياة في الكائنات الحية كمبدأ حيوى ذاتى ، ومعها الفكر كمبدأ ادراكى أو ارادى من وجه ، والقوة ومعها المادة كنشاط فاعلى واقعى من وجه آخر بالحالة التى تدل كل متمتع بمسكة من عقل أو منطق سليم على أن حقيقة الوجود وعلته أعلى وأعظم اطلاقا وشمولا من المادة والفكر ومن القوة والطاقة والحياة جميعا وما بين أولئك من علائق ونظم !

وعلى هذا تكون القوة الكونية بسائر حالاتها وطاقتها سواء كانت كهربية أو مغناطيسية أو اشعاعية أو حرارية أو صوتية كعوامل تمهيدية أولية للتكوين ، وتكون المادة كظاهرة لتشيزؤ الاشياء بالطاقة ثم يلى ذلك الحياة كمبدأ مقوم ومنظم ومطور للكائنات الحية .

والفكر (فكرنا) يقع فى تلك السلسلة من العوامل الوجودية كوعى ذاتى وهب لنا لادراك حقائق الأشياء البادية له فى الطبيعة وعلاقتها ونسبها ، ويكون من أعلى وظائفه وأسمائها ادراك مبدعها ومبدعه .

وبهذا وذاك تكون آثار وخصائص ثانوية تالية منفصلة للصفات (الالهية) الأولى العلية الفاعلة ومجرد عوامل تعمل فى هذا الكون الممكن صادرة عن النشاط الأولى البازغ عن صفات واجب الوجود ومبدعه ^{الاسمى} .

تلك الذات الكاملة هى قطعاً علة الوجود بأسره ، وكانت أزلا موجودة فعلا بذاتها وسائر صفاتها وجودا ذاتيا سابقا على وجود الاكوان ، وكانت متمتعة بخصائصها المتقدمة ذات الفاعلية المتوحدة وان تنوعت وسائلها وأساليبها وعلائقها .

وبذا تكون تلك الخصائص الغنية بسائر ضروب النشاط الحيوى والادراكى والارادى والطبيعى هى التى كونت شينية الاشياء وقدرت لها حركاتها ومبادئها وغاياتها ، ويسرتها للقيام بسائر وظائفها ، ولا سيما أن وجود خصائص الذات العلية ضرورى لوجود الكائنات الممكنة ولتعليل وجودها وتفسير غاياتها فى تحولها وترقيها .

ثم ان نشاط تلك الخصائص الذى يتخذ من مجموع الكائنات والحوادث محيطا لأفاعيله العجيبة ومسرحا لتصرفاته انما هو فيها مشغول بارز الآثار وان كان فى الوقت نفسه يجعل من شينية الاشياء أسستارا

وحجبا تختفى الحقيقة وراءها ، وتنحجب الا عن العقول الراجعة
والبصائر النيرة ، ويقوم في سائر الآثار الامكانية للحقيقة الوجودية
الثابتة دليلا على وجودها وفعاليتها ، وبرهانا ملزما للعقل والقلب بالاعتقاد
بل واليقين بأن الذات التي تلك صفاتها ولها مثل ذلك النشاط العام
الغامر - هي الحقيقة العلية المتوحدة الكاملة ، وهي أيضا ما تسميه
الكتب الالهية برب العالمين .

كيف لا وهي الحقيقة العلية المطلقة التي تعلل وجود ذاتها وتعلل
وجود الكائنات وتتوافر فيها شرائط العلية بتمامها ؟ ثم انها تعلل في
الوقت نفسه - بنشاط خصائصها - سبب بزوغ الكائنات وكيفية
تدرجها في الوجود ثم تحولها وترقيها ، وتعلل أيضا سائر ما تحويه
الكائنات من قوى وقوانين ونظم ، وهي أيضا الغرض الاعلى الذي ينشده
قانون التطور والترقي والغاية العلية لدى ترقيه وتطوره .

وقد برهنت بذلك كله على أنها هي العلة الواحدة المطلقة التي
يتوحد الكل في شمول وجودها أوكد وأجمع توحيد .

واذن فتكون تلك العلة الاولى هي السبب الكافي والمصدر الاعلى
للوجودين الظاهر والباطن : السبب الذي يعلل وجود ذاته ووجود كل
شيء في وقت واحد ، ويكون هو نفسه الذات القدسية ، وهي ما نسميه
الله ويسميه معنا بهذا الاسم الجامع الجليل الجميل غالب البشر ، وسمه
أنت ما شئت .

على ألا تسميه أبدا طبيعية أو مادة أو قوة طبيعية أو فكرا ، لأن كل
هذه آثار لصفاته وما وجود هذه الكائنات سوى شاهد قائم تام الدلالة
يشهد بأنها كممكات نسبية مجرد حوادث حائلة تحصرها في وجودها
قيود أربعة هي الامكان من وجه ، والاحتمال من وجه ثان ، والضرورة
من وجه ثالث ، وأما الوجه الرابع فهو أنها لا بقاء لها كحقيقة ثابتة مطلقة .

ولا تقل بالصدفة أو بالضرورة ، لأنها كما علمت ألفاظ سلبية
جوفاء لا تدل معانيها على حقيقة ايجابية جديده ، وكلمات اقتضى وجودها
في محيط الجدل تمحلات الشكاك والملحددين ، وأولى لك ثم أولى لك أن
تدعو واجب الوجود ومبدعه الاعظم (الله) وأن تعزو اليه التفرد بالخلق
والابداع والضرورة ، لأنه هو الاسم الوحيد الشامل الذي لا ينبغي لغيره
أن يتسمى به ، وأنه علم على « الذات » الالهى الذي هو الكائن الاول
والموجود الاعلى ، والذي لا تحد ذاته الاسماء وان تعددت ، ولا تحصى

صفاته وخصائصه الأعداد وإن تكررت ، وهو الوجود الحق لا سواء وكل وجود عداه حائل بين الكينونة والصورورة ، ولذا سمي بالوجود الامكاني ولا سيما أن الالهية والاطلاق والشمول كلها أسماء لمعان مطلقة لا يصح إطلاقها الا على الاله الحق أو صفاته أو أفعاله .

ولتعلمن يقينا أن الله هو الاله الحق ، وهو بدء الوجود ونهايته ومربي الكائنات وممدها بالكينونة من وجوده الواجب الثابت وهو محركها ومطورها ومزقيها ، ثم هو أيضا هدفها الكامل الذي تنزع وتهدف في تطورها اليه ، وهو المبدأ الأعظم الخالق الوحيد المبدع وإن تمارى فيه المبتلون ، وهو مع كل ذلك بذاته - عن سائر الممكنات والأحياء والجهات - لا يشبهه شيء أبداً أن يلزمه شيء في مطلق الوجود أو يتعلق به الا أن يكون مجرد مظهر لقدرته مجرد لازم انفعالي من لوازم خصائصه الفعالة يستمد وجوده منه واليه تفضى نهايته .

وتفصيل ذلك أن وجود الله انما هو وجود أزلي أبدي ثابت شامل مطلق على أوسع ما يتصور الفكر من معاني الشمول والاطلاق ، ووجوده سبحانه قائم بذاته ، وذاته مقومة بهويته ، وللذات صفات وخصائص ، بها يقوم كل وجود وجوبى أو امكاني ، وبعبارة أخرى وجود كل شيء باطن أو ظاهر .

وعن وجود تلك الذات المبدعة ونشاط صفاتها بزغ عالم الامكان بما فيه من مادة وحركة وقوة وحياة وإدراك وتطور كآثار لتلك الصفات الالهية وفاعلية لها. ولزام من لوازم وجودها ، لأنه نشاط صفات العلة المبدعة نفسها في مقابل أن وجود الاشياء وجود ممكن معلول لذلك النشاط وقائم به .

وعلى هذا يكون وجود الكون في جملته وتفصيله كرمز دال على أن وجوده وقيامه المشاهد مجرد فيض من صوغ احسان الذات الالهية وليكون أيضا سفرا دونت فيه بحكمته وعلمها ، أو كهيكل لعبادتها وعرفانها ، وعرش لعظمتها وسلطانها وعزها من مشاهد جلالها وجمالها .

وبعد فليعلمن أهل الفلسفة وأهل العلم جميعا أن الوجود كتاب خطه الله بيده وبعلم ارادته ومداد من قدرته ، ثم باركه ووالاه بخفى رحمته ووابل من ظاهر نعمته :

فالكل دون الله ان حققته عدم على التفصيل والاجمال

الفصل العاشر

تنزيه الذات

واعلم أنه بوجود العالم الوجوبى الخفى المطلق كآثر لخصائص الذات ، ثم بزوغ العالم الامكانى الظاهر كنشاط له - تكون ذات الله قد حققت لنا وجودها بوجود صفاتها ، ودلت على وجود صفاتها بأفعالها وآثار قدرتها العامة البازغة عن نشاطها (القوة) .

وأما ماهية تلك الصفات الالهية فانها ليست سوى مجرد نعوت للذات ، لا كينونة لها بنفسها ولا استقلال عن الذات التى تقومها وتمدها .

وبذلك التوحد التلقائى (فى الذات والوصف والفعل) يكون الله واحداً فى ذاته ، وواحداً فى صفاته ، وواحداً فى أفعاله ، وحدة ذاتية أزلية أبدية منزهة بسائر معانى التنزيه عن سائر النسب و « الاعتبارات » والعلائق الزمانية والمكانية التى نالها نحن هنا فى عالمنا ، عالم الامكان والتحديد والابعاد والآتات .

والواقع أن ليس للذات الالهية من الآتات الزمنية التى نفهمها (ان جاز لنا التعبير بالزمن على سبيل المجاز اللفظى) سوى أزلية مطلقة وأبدية مطلقة ، لأنها هوية مطلقة كانت ولا تزال وستكون أبداً ، قبل الزمان والمكان ، وفوق الزمان والمكان ، وبعد الزمان والمكان ، وما كل هذه النسب فى الحقيقة سوى « اعتبارات » تكونت فى أذهاننا المحدودة لهيئة العالم الكونى الارضى الذى نعيش فيه فى علائقه الزمانية والمكانية ، ولا ينبغى أن نجعلها مقاييس للعالم الروحى المطلق ، لأن الذات الالهية هى التى عينت شئئية الاشياء بنشاط صفاتها ، ووقتت الزمانية وعينت المكانية ببده تلك الشئئية .

فعند أول كائن تعين بزوغه عن عالم الازل ، بدأ عالم الامكان فى الظهور اثر فاعلية النشاط الصفاتى الالهى ، وتعينت نسبية الزمان والمكان كنقط « اعتبارية » وآتات مؤقتة من ماض وحاضر ومستقبل .

وهذه الآتات الثلاثة هي كل الزمن الكوني ، ان هي الا فترة مفروضة واقعة بين الازل والابد الذي هو زمن واحد (مجازا) لا بدء له ولا انتهاء ، ولا ظرفية فيه ولا أبعاد ولا امتداد ، ولا شيئية مقيسة ولا حركة تقاس ولا مقياس كان موجودا تقاس به سرعة الحركة .

وانما هو وجود الهى أزلى أبدى تلقائى شمولى خفائى مطلق ، والاطلاق لا يتصور فيه توقيت ولا تحديد الا مجازيا ، لأن التوقيت والتحديد فروض ونسب محدودة يعينها الاطلاق ولا تعينه .

فان قلت : كيف أتصور وجودا لا يقع عليه حسى ، ولا يدركه فكرى ولا هو يقاس بمقاييس ، ولا يحد بكيف ولا أين ولا متى ؟ فعلى أى طريقة أعرفه وأفهمه ؟

قلنا لك : ان فى الكون الذى نعيش فيه - بله العالم الالهى المطلق - حقائق غيبية ، لا يتصور ماهيتها عقلك ، ولا يقع على كنهها حسك ، ولا تعلم لها ماهية ولا كيفية ولا أينية ولا زمنية (كالروح فى اطلاقها والعقل فى عمومها والحياة فى شمولها والذرة الذرية فى كنهها) .

ذلك على الاقل عبرة فى تصرف القوة العامة وكيف تتصرف طاقتها فى تكوين شيئية الاشياء المحسنة وقوانينها السائدة عليها ، كل هذه الامور لا تدركها طبعاً ، وأنت مقسور مع ذلك على ضرورة التسليم بوجودها كحقائق كونية ، لأنها أمور تقرها الفلسفة ولا ينكر وجودها العام .

واجمالاً : هل تصور عقلك وكشف علمك أو علم العلماء عن مهايأ تلك الحقائق التى ذكرناها لك ؟

وجوابك حتما بالسلب .

وأؤكد لك مع ذلك أنك أصبحت تعتقد - تمشياً مع نتائج العلم فقط - أن المقعد الذى تجلس عليه والكتاب الذى فى يدك ، والنور الذى تبصر به حروف هذا الكتاب - كلها ذرات اشعاعية غير مرئية ، وطاقة متحركة حركة سريعة ، بيد أن حواسك ترى آثارها وظواهرها كتلا من الاشياء ساكنة نابتة ، ولو تركت لمجرد تصورك الذهنى البدائى وأحكام حسك الظاهرية مستقلاً عن الخبرة العلمية ما تصور وجود كل ذلك عقلك ولا وصل اليه فهمك ، وهل يتصور عقلك بغير نظريات العلم وتجاربه وخبراته المحققة الملزمة أن كل هذه الاشياء ذرات متحركة ؟ (على أنها

كذلك فى الواقع) وهل كنت تتصور الا بالخبرة العلمية أن كرتك الارضية بأسرها متحركة حركة سريعة حول نفسها وحول الشمس مع أن خواصك تراها ثابتة ومستقرة ؟

الواقع أن لا شىء فى الوجود ساكن أبدا ، ودون شك أنك تسلم بجميع ذلك اضطرارا لأنك تعلم بالعلم وتجاربه أن السكون الذى تراه فى الاشياء إنما هو سكون ظاهرى فقط اقتضاه قصور الحواس الذى يظهر الاشياء على غير حقيقتها !

وفوق ذلك فإن ادراكك الذى به تفهم معانى جمل هذا الكتاب الذى بيدك وعبارته ، وتفهم به علائق الكائنات - هو نفسه لا يدرك ماهية تلك العملية (عملية الادراك والفهم) ولا كيف أنك تفهم ، وبعبارة أخرى : (العملية العقلية) التى يتم بها ذلك الفهم ؟

وانك تعلم فوق هذا وذاك أن ذاتك التى تدرك بها وتفهم (حسينا وعقليا) هى طبعا أقرب الكائنات اليك ، ثم تليها شيتية الاشياء فى الخارج ، بيد أنك لا تعلم ولا يعلم غيرك من أهل العلم حقيقة تلك الذات ، ولا حقيقة الاشياء الخارجية فى ذاتها أيضا !

فإذا كان هذا هو شأننا ومبلغ علمنا بالنسبة لأقرب الكائنات الينا - ذواتنا وحقائق الاشياء القريبة منا والكائنة فى الطبيعة - فما بالك بوجود العالم الالهى الاسمى الذى لن ندرك وجوده الا بآثار خصائصه الدالة عليه وبآثارها فقط ؟

وأما الذات العليا المطلقة (ذات الله) وأما كنهها أو ماهيتها فتيقن تماما أن هذا مما لا يصل العقل اليه الا اذا أراد العقل أن يدور حول نفسه على مقدار قصوره ! وما مثل العقل المجرد ومنطقه المحدود فى مثل ذلك المجال الا كممثل الفراشة : تحول حول المصباح لتستشرف (١) النور مستأنسة به بقدر وفى نطاق محدود لو تخطت ذلك لاحتقرت وتلاشى وجودها !

كيف لا والعقل نفسه أثر من تلك الآثار الالهية ، يبهره النور الأقدس فيتطلع اليه ويقترب منه ، ولكن النور يلاشيه اذا هو حاول الوصول الى كنهه ! وناهيك بمعلول جزئى يريد اقتحام علته المطلقة أو

(١) استشرف الشىء رفع بصره لينظر اليه •

الاحاطة بها أو استكناء كنهها حالة أنها تشمله فى خاصة من خصائصها
وهى الادراك الالهى المطلق .

وشأن العقل ازاء علته كشأن النهر اذا أراد أن يحتوى المحيط الذى
هو أصله وعلة وجوده على حين أنه سيل منه واليه ينتهى مصبه ! ومنتهى
أمر العقل أن يعرف أنه معلول مخلوق وان كان من أوجه المخلوقات
وأعظمها قيمة عند بارئه .

ويستخلص مما قدمنا من صور وأدلة أن هذا الوجود المختلف
الحالات والكيفيات هو لدى التحقيق وحدة شاملة وكل عام له ظاهر
وباطن :

فظاهره هو سائر ما تقع عليه تجاربنا الحسية من كائنات وهيئات
سواء فى ذلك سماؤه وأرضه ، وذراته ومراته ، وما بين ذلك من
جماد ونبات وحيوان وانسان طبعا .

وباطن الوجود أو حقائقه المستبطنة فيه هى كل ما لا تقع عليه
حواسنا ولا تجاربنا الحسية بوسائلها المعلومة ، وقد تتناوله خبراتنا
الباطنية الادراكية أو العقلية ، وضمن ذلك صفات الله وآثارها البادية فى
الوجود الدالة على عظم نشاطها الالهى .

ومن الممتنع بتاتا على العقل وغير العقل ادراك شئ من سر الذات
العظمى وهويتها التى تهيم على باطن الوجود وظاهره معا ، وهى ذات
مطلقة منزهة عن سائر الحوادث و « الاعتبارات » يلمح وجودها العقل فى
آثارها وأفعالها (دون ماهيتها أو سرها) ، ويشعر بقربها وجدان الانسان
ويتوجه اليها قلبه مقدسا عابدا مستنجدا خلال ضيقاته وخلال عثراته
دون حصر لذلك بجهة أو كيفية ، ومع التقدير أيضا لأن الماهية الالهية
مما لا تصل اليه كفايات الانسان مجتمعة حسية كانت أو عقلية أو
وجدانية .

ومن ذا الذى عساه أن يحيط بماهية الذات الالهية أو أن يدرك
كنه هويتها ؟

هل هو الحس (١) ؟ وما هو الحس ؟ أليس هو ادراك أحاسيس

(١) الحس أو الادراك الحسى هو الكفاية الذهنية التى تحمل صور الأشياء وأطيافها الى الذهن
عن طريق الحواس الحس التى تتأثر بأحاسيس الأشياء ، فتطبع تأثراتها على أطراف
الأعصاب الخاصة بالحواس الحس ، ويقابل فى الذهن الادراك العقل الذى يفسر مفاهيم
تلك الأحاسيس ومدلولاتها ، ويحكم على كفيات الأشياء أو خصائصها .

الاشياء وكيفياتها وصفاتها فقط ، وخطؤه فيها مشهور معلوم ، ووظيفته مقصورة على ادراك مجرد الصور والمظاهر الوجودية فقط ؟

أو هل هو العقل ؟ وما العقل ؟ أليس هو ومضة ضئيلة من ذلك الوعى الالهى المطلق الذى هو علته ؟ ان العقل قاصر بحكم معلوليته عن ادراك ماهية نفسه •

أو هل هو البصيرة ؟ وما البصيرة فى مثل هذا المقام ؟ أليست هى أيضا لمحة من نور تلك الذات وفيضا من لديها ؟ فتكون هى الاخرى كشعاع من ذلك الفيض الالهى المطلق الذى لا يتكيف ولا يحد ؟ وكيف أن شعاع الضوء وهى ما هى يمكنها استيعاب النور كله ؟ وانما حظ البصيرة من ذلك أن تعرف النور الذى عنه صدرت ، وتشهد ضمن شهودها لأصلها الفرق بينها وبين مصدرها وعلتها !

وحسب العقل والبصيرة معا من ذلك الامر كله التحليق فى جو الحقيقة المطلقة ، وعرفان عظمة تلك الذات الالهية واقتدارها وبقية صفاتها وخصائصها المبدعة دون ماهيتها أو كنهها ، وليس البحث فى سر الالهية وهو أخص ما استأثر الله بعلمه من شأن الانسان •

واذن فيكفى البصيرة معرفة بمبدعها ذوقها الخاص ، وشعورها القلبى الذى فطر الله عليه كل ذات انسانية ، وقدر حظها من تلك المعرفة بحسب بعدها عنه أو قربها منه •

وحسب العقل أيضا - لو عرف قدر نفسه ولزم حده - أن يستدل بالفعل على الفاعل ، أو بالاثر على المؤثر ، أو بالصنعة على الصانع ، أو بالحكمة الالهية البادية فى سائر الكائنات على الحكيم المبدع « الذى أعطى كل شئ خلقه ثم هدى » ، وبهذا وذاك يتضح للعقل جليا أن ذات خالقه ومبدعه تجل عن الاين والكيف والحصر والاحاطة •

واذن فليعلم الانسان ذلك الكائن الضعيف النسبى القدره والتفكير مهما غزر علمه أو عظم عقله ، واتسعت معرفته ، وسمت حكمته - أن لا مجال لسائر خصائصه (كالحس أو العقل أو الوجدان) فى البحث عما وراء ذات الله وصفاته وأفعاله من هوية أو ماهية وما الى ذلك من الشئون الغيبية ولا سيما أن الباحث والبحث والمبحث به من حس أو عقل أو بصيرة كلها امكانات كائنة فى كون محدود وعلم مقصور ومعرفة نسبية !

وبكل ذلك تعلم أن الذات الالهية المطلقة لا يكفيها عقل ، لأنها مبدعة

العقل ، ولا يدركها حس لأنها فوق ادراك الحس ، ولا تشملها لوامع بصيرة لأن البصيرة فيض من نورها .

ونتيجة البحث أن ذات الله لا يحصرها كم ، ولا يحيط بها كيف ، ولا يسامتها زمان ، ولا يلبسها مكان ، لأن للزمان بدءا وتعاقبا وحدته هي بانشاء عالم الاشياء والحوادث ووجودها المطلق سابق على وجوده المحدود ، والمكان كذلك حيز مفروض لتعاقب نشاطها الالهى المبدع ، وكل هذه « اعتبارات » عينها الاطلاق وشملها فى شموله واحاطته فكيف تحيط هي به أو تشملها والواقع أن الكل :

شخص وأشكال تمر وتنقضى وتفنى سريعا والمحرك باقى

على ألا يفهم مما تقدم أن معرفة الحقيقة المطلقة أو معرفة الله مستحيلة كلا ! فانها ممكنة ، وليست ممكنة فقط ، بل انها واجبة . ومن أخص وظائف كفاياتنا للمعرفة ومنها العقل والبصيرة أن نعرف الله : ذاته وصفاته وأفعاله ، ولكن الممتنع فقط بل المستحيل هو عرفان كنه تلك الذات لاستحالة استيعاب الجزئى للكل ، وامتناع احاطة المحدود بالمطلق ، والمعلول بالعلة .

وكيف يدرك الكائن الانسانى المحدود الوجود ماهية علته المطلقة على حين أنه لا يدرك كنه ذاته ، وهى واقعة بين جنبيه والفرق بين الذاتين شاسع وهائل ؟ وناهيك بالفرق بين الذات المخلوقة والذات الخالقة ، بل ان ذلك نفسه هو الفرق بين الصفات التلقائية للكون المبدع والصفات المستعارة للمكون المبدع (كالحياة والعلم والارادة والقدرة تلك الخصائص الالهية الاصلية) وذلك فى الحالتين هو الحد الفاصل نفسه بين أفعال الله وأفعال الانسان (من حيث الكمال والقصور والتلقائية والاستعارة) .

الباب السابع

الفصل الاول

حقيقة الوجود والفرق بين ظاهره وباطنه

ان الناظر لأحوال هذه الكائنات ومشاهدها فى عمومها بعين الحس وعين العقل والبصيرة جميعا يتحصل عنده من تلك المشاهد ادراكان : ادراك خارجى يدرك به الاشياء الخارجية ، وذلك هو ادراكنا الحسى ، وادراك باطنى وهو ادراكنا العقلى أو الوجدانى .

ويدرك مع هذين الادراكين فى الوقت نفسه أن له ذاتا مدركة وأنه يشعر ويدرك ويحس ، وتلك وحدة ذاته الباطنية فى مقابل وحدة الكل الظاهرى الذى يكون أيضا وحدة من ناحيته ، وهى عالم الموضوع فى مقابل عالم الذات ، ويسمى هذان العالمان أو الوجدتان المتقابلتان عالم الذات وعالم الموضوع (١) .

ثم ان المتأمل يدرك زيادة على هذا الادراك أن للوجود فى اطلاقه حقيقة باطنية تشتمل الذات والموضوع معا ، وتتوحد فيها حقائق الاشياء وعللها القريبة والبعيدة ، وتلك الحقيقة تبدو فى تصاريف النظم الحكيمة السائدة على عالم الطبيعة .

واذا تسامى فى الانسان شعوره الذاتى بطريقة ما (٢) واتصل

(١) كلمة عالم الذات تعبر عن العالم الباطنى الذى يشغل الهيكل الانسانى ، وهو الذات الانسانية وسائر قواها كالبصيرة والوجدان والعقلين الباطن والظاهر والادراك الحسى الخ .

وكلمة عالم الموضوع كلمة تعبر عن عالم الظواهر. والاشياء مع صورها وكيفياتها التى تتجاوب مع الحواس وتعد موضوعا لمباحث الادراك وخبرته الحسية .
(٢) أنظر الى هذه الطرق الموصلة لهذا الغرض فى كتابنا : « معالم الطريق الى الله » .

بآفاق البصيرة وأدرك أيضا أن باطنه أو عالمه الذاتى الباطنى الذى يكون شخصيته متجاوب ومتناغم ومؤتلف مع باطن الوجود الذى تتمركز فيه ذات الله تمرزنا معنويا منزها ، بل قل : ان ذات الانسان نفسها هى قيس روحى . لدنى معارة له من النور الالهى الأعظم وهبت للانسان كموهبة يتقوم بها وجوده الداخلى وادراكه ، ولتكون فضلا عن هذا نقطة التعرف بينه وبين مبدعه ، وذلك المجلى الالهى الانسانى يتصل فيه الحدوث بالقدم ، والوجود المحدود بالوجود المطلق على نوع من التنزيه (والفرق بين المعير والمستعير واضح جلى) .

هذا من جهة الانسان ، وأما ظاهره (هيكله الجسمانى) فهو على أية حال جزء من ذلك الكل الطبيعى . تسرى عليه - كسائر الاجسام الحية وغير الحية - قوانينه ونظمه .

والتأمل فى سنن الوجود يدرك أيضا بالخبرتين التجريبية والعقلية أن ذلك الكيان الطبيعى الظاهر المحس المتشيع يرجع جميعه فى صدره وصيرورته معا الى قوة خفية هى القوة العاملة ، أو قل : الى نور غير مرئى هو الاشعاع المطلق ، وتلك القوة أو النور هى البرزخ بين عالم الوجود وعالم الامكان : ومعنى ذلك أن حقيقة الظواهر الوجودية المحسنة من جهة أصلها انما هى مجرد طاقة غيبية خفائية تدرك ولا تحس ، ومثلها فى ذلك كمثل الادراك نفسه فى خفاء حقيقته من حيث انه يدرك ولا يحس .

وبهذا وذاك تتوحد حقيقة المادة وحقيقة الفكر فى اطلاقهما . ويرتدان الى أصلها كمظهرين أو كمنشطين متقابلين متجاوبين لحقيقة واحدة خفية تعمل مستترة عن الابصار ، ولا يرى منها الا آثارها ، وهذه العلة المحجبة بتلك الاستار والمظاهر هى نشاط صفات الله كما قدمنا .

وهكذا يكون الوجود فى مجموعه بما يتضمن من مادة وقوة وحياة وفكر وحدة شاملة كاملة ، بدأها الله بنشاط خصائصه ابداعا وتكويناً . وطبعها بطابع الوحدة لأنه واحد ، وهو الخالق المبدع ، ثم انها تتطور اليه عودة ونهاية متوحدة فى قانون واحد قانون التطور والترقى ، وما ذلك الا لأن الله أولها وآخرها ، فوجب أن يكون عنه بدؤها واليه صيرورتها .

وعلى ذلك فلا ثمة فى الوجود الحق الا الله وصفاته وأفعاله « هو الاول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » وأنت تتيقن ذلك يقينا شهوديا اذا سموت ببصيرتك الى شهود الحقيقة ، وهى واضحة لاولى الالباب والبصائر ، كما تشاهد الكتلة الحسية لأهل الحس ، بل أشد

وضوحاً لأن الحواس غاشة خداعة ، وأما البصيرة فلا تخدع و لا تغش •
 وأما ان شغلتك ظواهر الوجود عن باطنه ، فما أنت بواجد فيه
 سوى تلك الظواهر والصور والاشباح المائلة المعهودة الحائلة الباهتة التي
 لا ترى دائماً الا على غير حقيقتها ، ويقع عليها حسك فتحسبها حقائق •
 وان هي لدى التحقيق الا آثار أفعال الله ، أو « اعتبارات » وجودية كونها
 نشاط صفات الله وأنت لا تدري ، وحسبك في ذلك أن الكائنات المحسة
 لدى العلم مجرد أطراف لطاقة نورية اشعاعية • ويكون موقفك حينئذ من
 الوجود في مبلغ نظرك اليه كموقف المشاهد لأخيلة السينما : اذا نظر
 الى مصدر هذه الاخيلة ، رأى وحدة أصلها وبساطة مصدرها ، واذا نظر
 الى لوحة الاخيلة فقط رأى ظلالها وأشباحها مائلة لعينيها ، فيدهشه
 تعددها وتباين أشكالها وأوضاعها، بيد أنها في مصدرها وحقيقتها متوحدة
 ومحركها واحد ، ولا معنى لهذا الا أن المشاهد قد حصر نظره في عالم
 الكثرة والاختلاف الذي شغله عن شهود الحقيقة ، وبهذا قد خلف مصدر
 تلك المظاهر الذي يشملها ويوحدها وتركه وراء ظهره •

وأنت كذلك في نظرتك اذا نظرت للوجود من جهة حقيقته : يتوحد
 الوجود في رأيك واعتقادك على اختلاف ما فيه من كثرة وصور وكيفيات
 متعددة ، ويكون الوجود عندك قد دل بتوحده هذا على توحيد مصدره ، وأما
 ان نظرت الى الاكوان دون المكون رأيت ثمة عوالم وأكوانا وظواهر متعددة
 تشغل حسك وعقلك عن ادراك الحقيقة والوحدة ، كما تشغل الاشباح
 المتحركة على الشاشة الناظر لها دون العين (الكمرة) المشعة المتوحدة
 التي برزت عنها أصول تلك الصور والاشباح •

وفي الحق أن المصدر الذي بزغ عنه الوجود واحد ، والوجود نفسه
 متوحد والخصائص الالهية التي كونته متوحدة أيضاً في ذات واحدة حية
 عالمة مدركة مريدة فعالة ، تعمل بخصائصها السامية خلف ستار المظاهر
 الوجودية ، وكلها قائمة بهوية واحدة هي هوية الذات الالهية « الواحد »
 والسبب الاول (الله) جل اسمه وعز سلطانه ، وتسامت عن الشبيهة
 والشريك ذاته •

الفصل الثانى

وحدة الوجود

لا خلاف ولا تعارض لدى العلم والفلسفة والدين فى أن للوجود فى مجموعه وحدة شاملة تؤلف فى شمولها بين ذرات الكائنات ومجراتها ونجومها وشموسها وسياراتها • وجملة القول بين سماء الوجود وأرضه بسائر أعيانها وأجناسها وأنواعها وفصائلها ، وتتوحد أيضا جميع محساتها ومعقولاتها • ولولا وحدة ذات الخالق البديع لاستحال وجود الشموخ الذى يربط علائق الكائنات بعضها ببعض ، ويجعل فعل بعضها مكملا لفعل البعض الآخر بدون مناقضة أو خلاف ، واستحال كذلك الانسجام والتوحد الباديان فى الكائنات على تنوع علائقها ، وكل ذلك مكونا من وحدات متعددة ، تتجلى فيه وتشرف عليه روح الله ، دون أن تحل فى وحدة من وحداته ولا فى مجموعها •

وكما تبرز الاشكال الهندسية عن النقطة الاصلية ، وتنوع الى خطوط وسطوح ومربعات ومثلثات ودوائر وأشكال مختلفة – فكذلك تبرز الكائنات عن مصدرها الاول بسيطة من الوحدة الى التركيب والتعدد « ولله المثل الاعلى »

وعلى هذا النمط تسير قافلة الكائنات مترابطة الاوساج والعلائق والقوانين مع تعدد وحداتها وكيفياتها وصورها متحولة متدرجة تدرجا تصاعديا الى أن تبلغ أوجا من الاكتمال والازدهار فى الشئئية المجسمة (الطبيعة المحسنة) ، وهنا وعند واقعية الاشياء تدق ساعة الرجعى دقائقها ، ويبدأ التحول طلبا للعودة الى المصدر الاول الذى منه بزغت الكائنات وعنه بدأت الطاقة المحركة ثم السرعة ثم الكتلة •

وهذا التحول الشامل ليس فقط تحولا فى المادة وحوادثها ، وانما هو مبدأ عام فى الوجود للتطور والترقى يشمل سائر أجناس الكائنات وأنواعها حية وغير حية ، فهو تحول فى الذرات ، وتحول فى العناصر ، وتحول فى مادة الأشياء ، ثم تطور فى الأحياء ، وتطور فى الافراد والجماعات والشعوب والأمم ، وتطور فى الفكر والأخلاق والنزعات والغرائز •

وكل هذا وذاك يدل على أن عالم الامكان انما هو مجرد رمز مجسم، يعبر عن حقيقة خفية ويكاد هذا اليوم يكون هو المذهب الأعلى للعلوم والرياضة (الطبيعية) ، ويبعث مثل هذا التأمل في مظهره وفي معناه وحقيقته على التفكير فيما وراء ذلك الكون المركب من وجود حقيقى وذات عليّة كاملة خالقة مبدعة تكون وتحول وتنظم وتطور وتنشئ بفاعليتها الخالدة جميع الكائنات (التى تحس وترى وأيضا التى تدرك ولا ترى) ثم تتسامى بها اليها ، وان كانت هى فى ذاتها ثابتة لا تتحول ولا تتطور .

فالوجود بهذه المثابة (أى بنسبة ظواهره لحقيقته) كبحر لجى يعلوه موجه وزبد، فيتعدد الزبد والموج ، ويتنوع ويتشكل ، ثم يغيب فيه ليظهر تارة أخرى فى حالة أخرى ، وفى كلتا الحالتين لا ثم الا اليم الذى يشمل الماء وموجه وزبد وسائر كائناته فى وحدته الكاملة حتى تجمد وصار ثلجا !

فالوجود فى حقيقته المطلقة وحدة عامة شاملة كونها مبدأ أولى أزلى ثابت ، أو فاعلية مطلقة نشيطة لاله مريد قادر ، لا تطرأ عليه عوامل التغير أو الصيرورة مهما تغيرت كائناته البازغة عن قدرته التى شيت الكائنات بنشاطها وهو فى الوقت نفسه الغاية الثابتة التى تنتزع العوالم متسامية اليها .

وهكذا يتيقن كل من عنده مسكة من عقل سليم أن كل ما فى الوجود متوحد فى مصدره ، وفى صيرورته ، وفى غايته ، وأنه وليد قدرة واحدة فائقة وتنسيق حكمة عالية مريدة مدركة ، ولا مجال فيه لصدفة أو ضرورة أو آلية مجرّدة كما يرعم المبطلون .

ودليل ذلك التوحد هو توحد الكون فى طبيعته التى طبعه الله عليها بما يحتويه من قوة وحركة وعناصر ومادة ، وهو أيضا متوحد فى نظمه وقوانينه واتجاهه وأهدافه التى يغز السير لبلوغها مما يدل على توحد صانعه وتفرد مبدعه .

وتلك الوحدة المصدرية الغائية هى الحقيقة المطلقة التى يتمثل فيها النشاط البازغ عن صفات واجب الوجود وأفعاله وعلمه وحكمته ، وهى تجمع فى شمولها سائر الحقائق النسبية الكامنة وراء كل حادثة وكل تجربة حسية أو عقلية أو وجدانية أو ذوقية .

وفى الحق أن الوحدة فى الوجود هى يقين العظماء وفيها تبدو عظمة

العقيدة وتوحيدها ، وهى منار التفكير المنتج ، وهى السنن الأعلى لمعتقد الأنبياء وكبار الحكماء والأولياء ، وهى مظهر للاله فى شمول وجوده ، ونقطة تلاقى الوجود الوجودى على خفائته ، والوجود الامكانى فى امكانيته وفى تنوعه الظاهرى ما لم يؤد ذلك للحلول أو الاتحاد .

والوحدة أيضا هى هدف العلوم متضامنة ومجتمعة ، وغرض كل فلسفة فى الوجود ذات قيمة يعتد بها ويركن اليها ، وهى سمت المعرفة العامة الذى تحتذيه بشمولها وتنشده فى اتجاهها وفى غايتها .

ونتيجة ما تقدم أن التوحيد هو الأوج الأعظم الذى تشرئب اليه سائر فروع العلم الطبيعى والكيميائى والرياضى والمنطقى ، وكذا ضروب الفنون والصنائع فى نزوعها وتوثبها للتطور والتوحد والترقى .

ودليلنا على ذلك أن كل ما فى عالم الذات من نزعة للادراك وكل ما فى عالم الموضوع من قضية قابلة للبحث والتجربة ، وبعبارة أخرى كل ما فى الانسان من معنى ذاتى أو شئى موضوعى ، وكل ما فى الكائنات مما يقابل ما فى الانسان - كل ذلك يمثل وجهين متقابلين لحقيقة واحدة وان تغيرت حالاتها وخصائصها .

وأىضا الزاوية التى ينظر الى الاشياء بها من قبل الذات اما نسبية واما مطلقة شمولية : فالنسبية معددة ، وأما النظرية الشمولية فموحدة كوحدة الذات فى التقائها بوحدة الموضوع مثلا ، ووحدة العلائق بينهما ، ووحدة المبدأ الوجودى ووحدة النتيجة والغاية ، وعلى هذا الأساس يكون التوحيد هو محور اليقينىة الدينية والفلسفية والعلمية سواء فى عالم المعتقد ، أو فى عالم الفلسفة ، أو فى عالم العلم جميعا .

واجمالا فان التوحيد هو الهدف الأعلى لسائر الديانات ، وهو أيضا دين جميع الأنبياء . وملة جميع الحكماء ، وغاية كبار المفكرين فى غابر الزمان وحاضره .

وزد على ماقدما من تفصيل واجمال أن التوحيد هو طريق الانسانية المحقق الذى لا مناص من عبوره والعروج فيه ابان ترقبها حتى تصل الى قمته بتوحيده ، ولذا كان التوحيد هو المصير المحتوم لأبناء الانسانية جميعا فى الفكر وفى المعتقد ، وفى التنغم الاجتماعى والتناسق الانسانى وهذا معناه أن الترقى الانسانى سيؤدى حتما الى الحب والتآخى بين أبناء البشرية جميعا مهما تباينت مصالحهم وألوانهم ولغاتهم ومذاهبهم وضروب

تفكيرهم ، لأن الوحدة هي نزعة النشأة للوجود ومآل الصيرورة أيضا بل
وهدف الكائنات بأسرها • وبالحب أيضا وهو دليل التوحد قامت السموات
والأرض وتآلفت الأجرام وتقاربت المخلوقات ، وتجانست الأشياء وكان
الائتار والتعاون ، وهما ثمرة الحب الخالص وقاعدة الحياة في سيرها دعامة
كل ذلك •

ويفهم من هذا أنه ليس وراء الانانية والفردية سوى الدمار والحراب
والبغض والتنازع ، وحسبك من الأدلة على هذا في سبيل الطبيعة أن
المواصلات مثلا قد قاربت بين الأبعاد ، وبهذه الوسيلة نفسها تقاربت
الشعوب واختلطت المصالح ، وتجانست ألوان المعيشة ، وما كل ذلك
إلا آثار لوحدة الطبيعة ووحدة البشر ، ووحدة المصالح ، وقل : وحدة
المجتمع ، بل وقل وحدة الهدف •

فالوجود وحدة والانسانية وحدة ، والعالم كله عائلة واحدة وربها
رب واحد هو الله ، وتلك هي الحقيقة وان تغيرت حولها الآراء والمذاهب
والغايات والمآرب •

ونتيجة الرأي أن التوحيد والحب والتآخي والاتحاد – ستكون كلها
أمنية البشرية وهدفها اذا شعرت يوما بالحاجة الى قدر مشترك من الصفات
الانسانية العليا يلفظ في مجموعه حدة الانانية والتطرف ، فان لم تفعل
الانسانية ذلك تولى عنها تلك المهمة سير العالم الطبيعي نفسه الى الأمام
مقودا بنزعة التوحد أولا وبسنة التطور والترقي ثانيا فترغم الانسانية
آخرا بطبيعة الحال على ذلك التوحد •

الفصل الثالث

وحدة الوجود الحلولية

هذا وليس معنى توحد الوجود أنه وحدة جلولية (١) • لا يتميز
فيها ما هو الهى مما هو طبيعى ، أو أن الله والأشياء شيء واحد ، أو أنه

(١) وحدة الوجود الحلولية : وحدة تفرض حلول الله (عزت ذاته) فيما خلق من كائنات ،
وهي فكرة فلسفية تراها فى الهندوكية أو فى الافلاطونية الحديثة ، وكما عند اسبنوزا
تلميذ ديكارت وهى غير الوحدة المنزهة التى نتكلم عنها •

يحل فيها أو يتوحد بها ، كلا فان الاصل فى تلك الوحدة هو وحدة الحقيقة
وحدة المبدأ ، وبعبارة أوضح : وحدة الخالق المبدع الذى تحوى قدرته
فى شمولها كل خفى وظاهر من وحدات الوجود وعللها وأسبابها البعيدة
أو القريبة .

ومعنى ذلك أن لا وجود حقيقى الا الله بتقدير أنه السبب الأول
الواحد الواجب الوجود . الذى يدبر سير الكائنات بمجرد فاعليته ونشاط
صفاته ، بيد أنه أبدعها بهذا النشاط نفسه ابداعا واختراعا من تلقائه ،
ولهذا فتكون الأشياء مجرد عمليات وحوادث ظاهرة لفعله المتوحد الخفى ،
فلا حاجة له بالاتحاد بها أو الحلول فيها الا اذا جاز أن تحل ذات كل مخترع
فى اختراعه ، وذات كل مؤلف فى مؤلفه .

ومثل هذا قل عن الموسيقى والمصور وكل فنان وكل مخترع .

فان كان هذا الحلول أو الاتحاد لا يجوز ولا يعقل ولا يحتمل وقوعه
فى حق كل مخترع أو مؤلف أو صانع أو عامل من البشر فهو بعدم الجواز
فى حق الله أولى .

والواقع سواء علمه الناس أو جهلوه أو علمه بعضهم وغاب علمه عن
البعض الآخر — أن كل ما دون الله ان هو الا أثر بارز لنشاط الصفات
الالهية الخفى كما قدمنا « وما يؤتى من العلم الا قليلا » ، فلهذا منزله بذاته
وصفاته عن تلك الكائنات الممكنة العابرة فى سلم الوجود ، لا يلبس بحال
وجودها الامكانى « الاعتبارى » الذى لا ينفع الألوهية ولا يضرها ولا يزيد
فى كمالها أو ينقصه ، ولا يناظر الألوهية ولا يناقض وجودها الحقيقى
الثابت الوجوبى وان غاير وجوده وجودها بامكانيته العابرة ولا سيما أن
تلك الحوادث والمظاهر الكونية ممكنة الوجود كما قدمنا وممكنة العدم
أيضا ، والممكن ما استوى وجوده وعدمه ، والواجب ما قام وجوده بنفسه،
ولا يطرأ على وجوده العدم أو التحول كما هو معلوم .

واذن لا يكون من معانى وحدة ذات الله فى وجوده وفى صفاته وفى
أفعاله وفى مظاهرها المطبوعة بطابع الوحدة — الأصلية — أن يحل الله
فى مظاهر الكائنات ، أو فى عللها النسبية القريبة كما يدعى الحلوليون ،
فيكون الكلى المطلق منحصرا فى الجزئى المتحيز المحدود لانتفاء هذا عقلا
وفلسفة وعلمًا . وكيف والله لا يوجد له نقيض أو نظير أو معاند أو شريك
فيضاده ، أو يتحد به أو ينفصل عنه أو يتصل به أو يحل فيه ؟

وانما معنى الوحدة المقصودة وحدة الله في ذاته وصفاته وأفعاله في الوجود الوجودى - وهو الوجود الحقيقى - الذى يلزم عن وجود وجود جميع الممكنات وان تعددت مظاهرها كآثر مفعول لمؤثر فاعل ، وما المغايرة البادية للنظر بين الكون والاله الا كالمغايرة الواقعة بين الفاعل وفعله . أو بين ذات المتكلم ورنين ألفاظه ، أو بين الصوت وصداه مثلا أو قل بين الملزوم ولازمه ، فضلا عن أن هذا الحلول المزعوم يكون اعتقادا اثنيين واضحا لا واحدا حقيقيا كما تزعم الوحدة الحلولية سواء كان مبدأ الوجود جوهرين مختلفين هما الفكر والامتداد على رأى (ديكارت) أو انهما فكر يحل فى امتداد فيكونان الها واحدا على رأى (اسبينوزا) ، لأن الحال والحلول فيه اثنان ضرورة لا واحد ، تعالى الله عما يزعم الرجلان علوا كبيرا !

وكيف تتنى بين ذات المتكلم ورنين ألفاظه أو بين الصوت وصداه أو بين النلج والماء الا أن تكون تلك التثنية تثنية «اعتبارية» مجازية فقط؟ أما اذا «اعتبرت» هذه التثنية تثنية حقيقية فان ذلك يكون معناه أن صانع الوجود مبدأ اثنان ، وعلته علتان مختلفتان ، وهذا مناقض للوحدة الحق البادية فى الوجود ، والتي اثبتناها فيما أسلفنا من قول وبما أوردنا من أدلة .

والحقيقة الواقعة بالفعل أنه يلزم عن وحدة ذات الله ووحدة أفعاله وهى نبع الوجود ومصدره - توحيد الكائنات الممكنة المحدثه اللازمة عن تلك الأفعال القديمة مهما تنوعت مظاهرها وعلائقها ، واللازم تابع للزومه ضرورة وهو ناتج عن وجوده كإنسان وظله مثلا ، فلا يسميان شخصين وانما هو شخص واحد وأثره .

ريستنتج من جميع ذلك أن كل ما نراه ونحسه من كائنات مجرد ظواهر متحولة يحتويها الوجود المطلق فى شموله ولا تحتويه ، وليس وجودها سوى وجود « اعتبارى » غير مستقل ولا مستقر ولا قيام له بنفسه وانما وجودها كلها مستعار من وجود مبدعها الواحد ، وكيانها مستمد من وجود ذلك الواحد الأحد الأزل الأبدي ، وكل ما هذا شأنه فى كينونته وحركته ومصيره لا يكون وجوده الا وجودا سلبيا بكونه « اعتباريا » او امكانيا فقط أو صدى لوجود غيره ، وبذا يكون الوجود الحقيقى هو للمصدر الايجابى الذى أبدع الوجود الامكانى وأمد به بما فيه من سائر أسباب الاستقرار والحياة الى أمد محدود ، وذلك هو الله رب العالمين .

. وإذا كان مبلغ أمر الوجود الامكانى ما رأيت وهو الحق فاضرب اذن بالاثينية اثينية أفلاطون ثم اثينية أرسطو ، ويتبعهما اثينية (ديكارت) عرض الحائط ، وكذلك الواحدة المادية ، وأيضا الوحدة الحلولية الاسبنوزية لانتفاء العلية والتوحيد الحق عنها انتفاء باتا قاطعا برهنا عليه فلسفيا وعلميا وقد علمت أنت ذلك مما تقدم .

وكذلك الواحدة المثالية العقلية أيضا للأسباب التى تقدمت ، لا تعرفها كلها قيمة ثم لا تعبان بعد ذلك بالآراء الحلولية أو الاتحادية ولا بأقوال فريق من الفلاسفة الحلولين أو بعض المتصوفة المنحرفين الذين يريدون أن يستنزلوا ذات الله من علياء مجدها بخيالهم القاصر الفاسد الى كرتهم الأرضية الحقيرة التى لا تساوى فى ملك الله الا كما تساوى ذرة مصفرة مدعين أن الحقيقة الالهية قد حلت فيها أو حلت فى أشخاصهم الحاملة المحدودة توسلا لتاليه أنفسهم كبعض طياشى المتصوفة أمثال الحلاج وغيره كمن يقول : « ما فى الجبة غير الله ! » وكمن يقول : « أنا الحق ! » الى غير ذلك من الهراء والشطح المبين للمعرفة الحقيقية وللتقيدة معا ، أو الذين يؤلهون العقول والنفوس والأفلاك كفلاسفة الافلاطونية الحديثة التى نقل عنها مثل ذلك البطل كثير من الفلاسفة الاسلاميين وشذاذ الصوفية : « كبرت كلمة تخرج من افواههم أن يقولون الا كذبا » .

واذن فليس ثمة وجودان حقيقيان ، وانما الوجود الحق هو الله الذى وجوده من ذاته ، وقيامه بذاته لذاته ، وهو الذى أوجد الكائنات بقدرته وأمدّها بحياته ، ووجودها المتحول الزائل دليل على وجوده السرمدى الباقي ، فما الكون بأسره — لو تأملته تأملا عميقا بالعقل والبصيرة — سوى نشاط لصفات الله وخصائصه ، أو هو شأن من شئون مبدعه ، وهبة الوجود والتأثير لأنه المؤثر ، وهو مع ذلك قادر على سلبه واعدامه ، كما اقتدر على ايجاده وتكوينه . (وليس الهدم بأصعب من البناء كما لا يخفى !) .

ولو فكرت مثلا فى تسلسل الكائنات وعللها القريبة لرايت بجلاء ينفى كل شك كيف أنها تُتسلسل ويقوم بعضها مقام العلول ويقوم بعضها الآخر مقام العلة القريبة ، وهكذا دواليك حتى تصل فى النهاية الى علتها وخالقها الأعظم وسببها الاول المتفرد بالخلق والابداع ، والسلطان والاحاطة والاحدية .

وخذ الأرض مثلا ، فانك ترى أنها وبقية السيارات التسعة (١) تابعة للشمس فى تكوينها وفى مسيرتها وفى مدارها ، والشمس بدورها تابعة لكوكبة من كوكبات المجرة العظمى التى نسميها مجرتها ، وهى تحوى عددا من الشمس ، أمثال الشمس التى تتبعها ، وتلك مكونة عن مجرة أخرى وتابعة لها ، وهكذا حتى تصل فى النهاية الى أول سديمية برزت عن الغيب فى الفضاء المطلق ، فاذا تأملنا فى تركيبها وجدناها تتكون من ذرات عدة (الطاقة الذرية) أكبرها لا يقع عليها النظر ، وهى متجانسة وترجع فى أصلها الى الجوهر الفرد أو النظام الذرى ، والجوهر الفرد أيضا يمثل شمسا لا ترى ولها من كهاربها حول النواة سيارات أيضا .

وهأنذا ترى الوجود قد توحد فى نظرك من الذرة الى المجرة ، فاذا بحثت عن أصل الجوهر الفرد أنتج بحثك أنه يرجع فى أصله الى قوة عامة أقام الله بها كل شىء متشبيء فى الوجود .

والقوة - وان كنا نرى آثار طاقتها عاملة فى الكائنات المحسنة فى مجموعها من سمائها لأرضها الى عناصرها ومركباتها - لا ترى فى ذاتها ولا تحس ولا توزن ولا تقاس ، وانما كل ذلك يقع على الطاقة التى يبذلها نشاطها فقط .

وطبعا ان القوة العامة لم تك ولادة الصدفة أو الضرورة كما يدعى المتخرفون ، وانما هى نشاط لقدرة عظيمة مهيمنة يتناول نشاطها كل شىء فى الوجود ، وتتضمن فى شمولها وطاقاتها كل كائن ، لأن تلك القدرة الحكيمة العظيمة هى التى تسير القوة فى وثنائها للتكوين كنشاط لها ثم تسن لها القوانين الصالحة التى لا تحيد عنها ، والا انقلب التكوين تدميرا ، والنفع ضررا (وناهيك بالقوة لو حادت عن قوانينها المنظمة لها) .

وبهذا التسلسل الواقع بالفعل فى الوجود تتيقن حق اليقين أن الملك الله الواحد الحق يفعل فيه ما يشاء ، وأن كل كائن من صامت وناطق ومتحرك وحى ومفكر ومدرك وكذلك أيضا كل نزع فى الوجود افكر أو لعقل أو تنسيق وكل نظام وكل قانون - كل هذا ولید قدرته الالهية ونتاج حكمته ، وكله مربوب تدبيره ومظهر الوهيته .

(١) والذى اكتشف الى الآن من سيارات الشمس التى ضمتها أرضنا سيارات تسعة وهى الأرض والزهرة وعطارد وزحل والمشتري والمريخ ونبتون وأورانوس وبلوتو .

وها قد رجعنا بك مرة أخرى الى الوحدة الحق المطلقة الجامعة
لأسباب الوجود ، والتي حدثت عنها مدلين على وجودها وشمولها
واحاطتها ، لا بمجرد البرهان العقلي فقط بل بواقع الوجود وحوادثه
الكونية الطبيعية نفسها (١) .

وهكذا ترى أن السبب الاول « الاوحد » الذى خلع على سائر
الوجود ألوان وحدته هو ماندعوه وتدعوه أنت أيضا أو ما يجب أن تدعوه
(الله) الذى لارب غيره ، ولاعلة الوجود سواه .

وقديما عبد الله الواحد الحق على أبسط ما تقتضيه البساطة
والوحدة وسلامة الفطرة من أقرب اشكال العبادة وأصفى أنواعها
وأيسرها ، ولكن قدماء السدنة و (الكهنة) المنتفعين قد شوهوا وجه
تلك الحقيقة البسيطة بما ستروها به من رموز والغاز وضسوها افتئاتا
على الحقيقة ، وروجوا لها بين الناس وعوامهم حتى أضحت الرموز
نفسها من توالى الزمن أصناما مقصودة بالعبادة ، وتمزقت الوحدة
الاعتقادية بسبب ذلك أيدي سبا ، ومن هنا نشأ التعدد وغيره كالاتينية
والكثرة الخالقة أو الحلول والاتحاد تعالى الله عما يافكون .

ولما حجبت الحقيقة بالطقوس ، وزاغت الفطرة ومرض الدوق ،
وغشيت البصيرة واستفحل الحس ، وارتطم شعاع نور العقل بالحدود
« الاعتبارية » التى وضعها للكون ولنفسه وتقيد بها ، « واعتبرها »
حقائق مطلقة — انعكس العقل عائدا على نفسه بالحيرة والشك ، فهجر
الوحدة ، وارتأى الاثينية أو التعدد لانشقاقه على ذاته بطريقة تفكيره ،
ومنذ ذلك نشأت اللا أدوية والالحاد ، وقد زيفت الحقائق ، وإفصحت
الوثنية عن وجودها ، وكذلك ظهرت السفسطة بمظهر الفلسفة .

يبد أنه لابد للعقل — كنتيجة وترقية فى سلم الكمال ومعارج
المعرفة — من العودة للوحدة اختيارا أو اضطرارا ، قرب وقت ذلك
أو بعد ، مادامت سنة الترقى والتوحد عاملة فى الوجود ، ومادام الأصل
فى الوحدة الوجودية هو وحدة ذات الله وصفاته ، الأمر الذى يقتضى
وحدة أفعاله ضرورة . ووحدة الأفعال تقتضى كذلك وحدة النظام فى
الكائنات وعلائقها ، ووحدة القوانين والأسباب أيضا ، لأن وحدة الذات
الالهى هى السبب المؤصل لتوحد عالم الوجوب وعالم الامكان جميعا .

ويكون عالم الوجوب وعالم الامكان مجرد وجهين لحقيقة أخرى

(١) انظر الشكل رقم (١) من الاشكال البيانية فى آخر الكتاب .

تكونهما على أن أولهما مؤثر في الآخر ، والآخر مجرد آثار « اعتبارية »
للاول وهما متلازمان متقابلان ، يلزم عن وجود الاول وجود الآخر ولا
العكس كوجود الشيء وظله ، أو كوجود العلة وأثرها الظاهر المرئي مثلا .

فلا بدع أن يكون لعالم الوجوب وهو عالم الثبوت والتصميم
والفاعلية الايجابية وجود آخر مقابل « اعتباري » احتمالي لازم عنه
ليكون الآخر محيطا لنشاط الاول وهو عالم الانفعالية والامكان ، وبعبارة
أخرى عالم الظواهر الناشئة عن فاعلية العلة في مفاعيلها الكونية ، أو
قل بأوضح عبارة : ان وجود الكون المرئي المحس نتيجة لازمة لوجود
نشاط ينبعث عن خصائص « عليا » تتسم بها الذات الالهية المكونة .

الفصل الرابع

عالم الوجوب وعالم الامكان

ولما كان وجود الفعل ناشئا عن وجود الفاعل ومنسوبا اليه ، وكان
وجود الأثر ناتجا عن وجود المؤثر كدليل على وجوده - كان عالم الوجوب
هو عالم الوجود الحقيقي الثابت المطلق ، وكان عالم الامكان هو مجرد
امكان ظهور مافي الوجوب من نشاط ضروري البروز ، وكمحيط كوني
لتلك الفاعلية المطلقة ونشاطها .

وبهذا وذاك يكون عالم الطبيعة مجرد جملة حوادث متشعبة وحالات
حائلة ، وفوق ذلك فانها نسبيات محدودة ذات أبعاد وامتداد لا يمكن
بأية حال أن تشمل عالم الوجوب ، وهو عالم مطلق وهو بعكس عالم
الوجوب الذي يشمل ضرورة عالم الامكان بسائر محتوياته .

والذات الالهية علة الوجود الثابت والامكاني المتحول معا ، ووجودها
لا يتصف الا بالاطلاق والأزلية والأبدية وعدم الملازمة لكل ماعداها من
عالم الامكان والتحول .

وما التحديد والتعيز كالزمانية والمكانية أو الحلول والاتحاد وما يشبه
ذلك الا سلب للاطلاق عن الذات المطلق ، وهو هنا باطل ولا يليق الا
بمحدود وليس له مبرر في عالم الاطلاق ، ثم ان تلك النسب

« والاعتبارات » (١) التحديدية لا تليق الا بالكائنات الحادثة المحدودة .

والمفهوم من هذا كله أن الله وجودا لا يوصف الا بالاطلاق والشمول بحيث يشمل في وجوده المطلق كل وجود وجوبيا كان أو امكانيا .

وفي الأزلية لا يقال : كيف ولا أين ولا متى ولا في ولا عند ولا مع ؟ لأن هذه كلها تقتضى الكيفية والظرفية المكانية أو الزمانية ، وهى من خصائص عالم الامكان والتحديد كما علمت ، فاذا وجد في الألفاظ المعبرة عن الحقائق الالهية أو الروحية أو الفلسفية - وهى حقائق مجردة - ما يشعر بالظرفية أو التكيف فيكون ذلك الضيق نطاق الألفاظ التى هى محدودة بطبيعتها عن استيعاب معانى الحقائق المعنوية العامة ، وان وصفتها مجرد وصف .

ولذا تجد التعبير بالمجاز والاستعارة والتشبيه شائعا في سائر اللغات وآدابها ، وفي عبارات الفلسفة على الأخص . ولا سيما فيما وراء الطبيعة ، وكذلك في سائر الكتب السماوية ، وخاصة في العبارات والألفاظ التى يشعر ظاهرها بالتحيز والتحديد أو الانتقال أو التجسيم ، فتحمل على المجاز ، ولكنها ترمى الى حقائق وراء ذلك نتوسل بطريق المجاز للتعبير عنها :

فمثلا فى قولك :

(ان الله معنا) تكون المعية هنا مجازية ، ويكون مفهوم العبارة : ان الله معنا بقدرته ، وبمشيئته ، أو بعلمه ، أو احاطته الخ .

وفى قولك مثلا : (ان الله ينظر من سمائه الى أعمالنا) يكون مفهوم هذه العبارة طبعاً أنه ينظر بعينى علمه واحاطته ، وليس بعينى رأسه كما يتوهم الجاهلون ، والسماء هنا عبارة عن مجرد الاستعلاء والسمو ، وليست عبارة عن الظرفية أو الجهة .

فاذا أخذنا هذه الألفاظ على ظواهرها دلت على تحديد الله أو انتقاله أو تجسيمه أو تحيزه تعالى الله عن كل ذلك علوا كبيرا .

ومن أشباه ذلك فى كتابنا هذا قولك :

(١) ان تلك النسب « والاعتبارات » كالزمان والمكان والجهة والكم والكيف وما الى ذلك ان هى فروض « يعتبرها » الذهن كما يفرض خطأ وحميا لبفصل بين لونها أو بعدين محدودين كالليل والذراع وكالابيض والاسود أو متعاقبين كالليل والنهار .

ان الله فوق المادة والطبيعة والقوة والفكر جميعا ، فهذه الفوقية سمو واستعلاء ، وليست فوقية ظرفية .

وقولنا : ان السبب الاول المبدع هو (الله) ، فقد يشعرك ذلك بمعنى الزمن فتحمله على المحدود المؤقت الذى نعرفه فى الأرض حالة أن الابدية والازلية معناهما الاطلاق المحض .

والنتيجة أنه لا يد من المجاز فى كل تعبير يلبس الحقائق المجردة مساعدة للتصور الذهني ، فلا تتوهم بعد ذلك أبدا وجود ظرفية ولا منظوف فى عالم الاطلاق لانقطاع الزمان والمكان دونه .

هذا ويظهر لك الفرق جليا بين عالم الوجوب وعالم الامكان فى الفحص عن وجود شخصية الانسان مثلا من حيث ان شخصيته التى يتشخص بها وجوده ، تحوى هى الاخرى وجودين نسبين : وجودا امكانيا محسا محدودا كونه الحوادث الامكانية وهو الجسم ، ووجودا خالدا غير محدود متصلا بوجود الله «باعتبار» ان حياته مستمدة من حياة خالقه القديمة الازلية ، وذلك يحقق عالم الذات الانسانية المستنبطة فى شخصية الانسان . وهى مع ذلك متجاوبة بنشاطها وخصائصها مع العالم الخارجى ومؤثرة فيه - ولو فى محيطها - وهى أيضا مقومة لهيكله الجسماني المتحول كغيره من الحوادث الطبيعية .

واذن فلانسان فى تشخصه وصفان متقابلان ووجهان متجاوبان متكاملان : الجسم المشخص ، والذات المشخصة ، وكلمة الذات هنا ترادف لفظ الحياة أو الزوج الحقيقية التى تشمل بنشاطها حياة الانسان وحياة كل كائن حى ، وهى مجرد نشاط لخاصة من خصائص الذات الالهية هى صفة الحياة لتلك الذات المطلقة المعبر عنها بالروح .

وكذلك الوجود فى اطلاقه ينظر اليه من زاويتين مختلفتين ، وبعبارة اخرى من ناحيتين : ناحية عرضية حادثة ، وأخرى جوهرية ثابتة خالدة : فالناحية الحادثة هى هذا العالم - وضمنه الانسان طبعا روحا وجسما - «باعتبار» أن الحياة الانسانية فى هذا العالم الأرضى مجرد قبس من الحياة الالهية السرمدية المطلقة . وكذلك حياة الوجود بأسره ونشاطه الطبيعى البازغ فيه ، وليس هناك تجزؤ ولا تقسيم ، وانما هو تعبير مجازى كما تقدم .

والحياة بالنسبة لنا منحة توهب وتسلب ، فهى كونيا حادثة مستردة ، وأما بالنسبة لأصلها السرمدى فهى خالدة باقية .

واذن يوجد فرق بين صفات الله وصفات الانسان ، وحياة الله وحياة الانسان ، « واعتبر » ذلك الفرق بالقمر الذى يستمد حياته وضوءه من نور الشمس ويتضوأ به فى غيابها ، وأما هو فى نفسه فجرم أسود الصفحة لا يملك من الضوء شيئا كما تعلم ، ويكون النور خاصة للشمس بالاصالة ، وللقمر بمجرد الاستعارة ، وان كان نور الشمس أيضا مستعارا من المبدأ الاول وهو مبعث النور طبيعيا كان أو فكريا أو روحيا ، وكلها خلا نبعها الاول - وهو صفات واجب الوجود - حوادث غسبية امكانية ، تحدث متتابعة متتالية فى زمان ومكان مقدرين تقديرا « اعتباريا » بحسب مراتب التحول .

وبهذا وذاك يتضح ان قصور العالم الامكانى الظاهر يوجب ضرورة أن يكون أثرا متعلقا بعلمته المقتدرة ، ووجوده الفانى لازما عن وجودها الدائم المستمر .

والنتيجة أن الوجود فى مجموعه كما رأيت وحدة مطلقة وله ظاهر متحول زائل ، وباطن دائم ثابت ، هو علمته أو حقيقته الاساسية ، وله بين بطونه وظهوره أوجه ونسب « واعتبارات » عدة : فوجه هو الحوادث ، ووجه هو القوة ، ووجه هو الادراك الذى ندرك به العلائق « الواقعة » بين ادراكنا وبين العالم الخارجى ، وبه يتميز لنا الفرق بين ظواهره وحقائقه ، والكل وحدة مترابطة الحلقات متوحدة المصدر والنتيجة ، وان تغايرت فى الصفات والخصائص والحالات ، وذلك المصدر الاول الثابت - هو وحدة صفات الله ووحدة أفعاله الناشئة عن وحدة ذاته كما علمت ، وكلها خصائص متجاوبة الباطن والظاهر مؤتلفة العلائق والاسباب منتظمة الدوافع والاستجابات ، وما ذاك الا لارتباطها جميعا بالوحدة الالهية العلية الأولية .

ولك أن تحكم معنا والصواب فى جانبك بأن تلك السلسلة من العلل والعلائق والاسباب القريبة أو البعيدة المكونة للحوادث الطبيعية لا تذهب طبعها الى غير نهاية من التسلسل ولا بد أن تنتهى الى علة أولية واحدة . .

ومعنى ذلك أن من أبرز خصائص الكون فانون التطور ، وهو النزوع للترقى بمعنى أن باطنه ينزع طالبا للظهور ، وظاهره ينزع متساميا دائما الى باطنه كغاية يطلبها ، وبعبارة أخرى : ان الكيان الطبيعى يتطور مترقيا الى حقيقته التى صدر عنها ، ويندفع الى علة صدره الاولى « باعتبارها »

أيضا هدفا أعلى لترقيته وتطوره . فظاهره يفضى الى باطنه ، وباطنه يمد ظاهره بالفاعلية والحركة والحياة والتطور ، وهكذا حتى يصيب الكائنات الامكانية الدثور فى النهاية ، فتعود الى مصدرها كرة أخرى ، وذلك يوجب تعيين الوجود كله كفعل واحد دائم النشاط والحركة لفاعل واحد هو الله الذى ينزع كل كائن اليه بخصائص جبل عليها مبدئيا طلبا للكمال الذى ينقصه كتمم لوجوده .

ولتعلمن يقينا أن الكمال فى المبدع وصف ثابت ، وفى المبتدع نزوع فطرى فيه للتكامل والترقى ، ولا معنى لكل ذلك الا أن يكون عالم الأشياء وما فيه من نشاط - وان سلك سبيلا فى تطوره مغايرا لعالم الخفاء والفكر الذى له تطوره ونشاطه أيضا . ولا بد أن يلتقيا معا فى النهاية عند نقطة جامعة وموحدة لهما « باعتبارهما » وجهين أو ظاهرتين لعلة سببية واحدة هى فاعلية واجب الوجود (الله) وبعبارة أخرى : نشاط صفاته .

واذن فلا ثم للوجود من سبب أول كامل شامل سوى الله أبدع الوجود بذاته ومن ذاته بنشاط صفاته التى ليست بزوائد عن ذاته حيث أنها نعوته الثابتة كما قدمنا .

والصفات تتطلب دائما مجالا لنشاطها يعمل فيه ، ولن يكون ذلك المجال سوى الكون الذى نعيش فيه والذى هو أيضا وليد ذلك النشاط ، ويظل الله منزها بذاته عن كل شيء ، لأن الشئىة وما يتبعها من ظروف لا تلحق بذاته حتى ولا بصفاته ، وهو منزه أيضا عن كل نسبة أو علاقة تقتضى حلولا أو اتحادا أو تحيزا أو مشابهة أو تناظرا ، أو أية صلة من هذا القبيل سوى صلة المبدع بمبدعاته والبارى المكون بممكناته وآثار صفاته .

وتلك هى حقيقة الوجود التى أردنا إيضاها لك ، وقد ظهر لك مما أردنا جليا دون أى شك أو تردد أن طابع الوحدة موسوم به كل شيء فى الوجود مع تنزيه ذات الله عن عبث العابثين وأوهام المتوهمين .

الباب الثامن

الفصل الاول

العلاقة بين ذات الله وصفاته

قد قدمنا أن لله صفات نشيطة يتوجها الكمال ، وبيننا أن تلك الصفات قائمة في وجودها بوجود ذاته الكاملة الأزلية ، وأظهرناك على أن ذات الله هي المتوحدة في القدم وفي الحال وفي المستقبل الى الابد وهي الوجود المطلق ، والسبب « الاوحد » للوجود في اطلاقه وأن تلك الذات صفات وأن للصفات نشاطا دائم الفاعلية ، وأن تلك الصفات التي لا تحصى - وان كانت قديمة بقديم الذات - ليست بشيء وجوده زائد على وجود الذات ، وذلك ما بيناه واضحا فيما تقدم ودللنا عليه بكل وجه من أوجه المنطق العقلي والعلمي ، فلا يقال اذن - بأى وجه من أوجه المنطق السليم أو بالجدل الجاد - ان صفات الوجود الاول المدرك العالم المريد المقتدر على ابراز ارادته الى مجال الفعل بالفعل ليست متوحدة بتوحد الذات ، أو أن لها استقلالاً في وجودها عن الذات على حين أن وحدة الذات مع تعدد الصفات وتغايرها أمر مشهور معلوم لعلماء النفس فضلاً على الفلاسفة وقادة عالم المعتقد ، وهي شيء ظاهر في المخلوقات بالفعل كالانسان مثلاً (في ذاته وصفاته) .

والذات الالهية المطلقة الموحدة لسائر الدوات في وجودها المطلق بذلك أولى ، وينبنى على عكس ما قررنا وهو الحق - ذلك الرأي الخاطئ (وهو استقلال الصفات عن الذات) وأن يكون لارادة الذات الالهية أو علمها أو وعيها مثلاً وجود زائد على ذاتها ، ويؤخذ ذلك ذريعة لأن يقال : ان الفكر جوهر آخر زائد على الذات الالهية ، وهو الذو.

شياً أشياء الوجود كما في المثالية الألمانية ، وفي الأفلاطونية المحدثة التي استمد منها الخلاف في صفات الله بين علماء الديانات – كالخلاف بين المعتزل والأشعرية مثلاً – استمد وطيسه وسعيره وتأججه .

وفى رأيهم أن فكراً مستقلاً كجوهر مستقل فى مقابل المادة التى هى جوهر مستقل أيضاً أنشأ معاً الوجود ، كما يزعم (ديكارت) وأتباعه .

ومن البدائنه التى تتناولها أذهان متوسطى العقول فضلاً على كبارها أن علم الإنسان مثلاً أو إدراكه أو إرادته مجرد حالات وقوى لازمة عن وجود ذاته ، وليس لها فى نفسها استقلال – خارجى ولا داخلى – عن تلك الذات ، إنما ما يبدو منها هو مجرد نشاط الذات فى ذاتها أو فى خصائصها والنشاط فقط .

والمراد أنه من المستحيل ومن البطل العميق الاثر ألا تكون وحدة الذات الإلهية شاملة لوجود نعومتها وخصائصها أو أن يكون لتلك الخصائص وجود مغاير لوجود الذات ، فان الإرادة فى المريد مثلاً هى حركة انبعاث الذات ووجهها لانفاذ ما تريد ، فالإرادة خاصة فى المريد منظور إليها « باعتبارين » . « فاعتبار » يجعلها إرادة متعلقة بذات المريد ، « واعتبار » يجعلها هى نفس الذات فى حالة أنها تريد ، وكذلك العلم ، لأن العلم خاصة لذات العالم وقائمة بها ، وليست بجوهر مغاير أو زائد عليها .

ومثل هذا وذاك قل فى قدرة الفاعل على الفعل ، فان القدرة حالة الذات القادر بها يقوى على إبراز ما هو قادر عليه بالفعل من ناحية ، ومن ناحية أخرى هى قوة ، وبعبارة أخرى هى قوة الفاعل ممثلة فى محيطه الخارجى قائمة بذاته وليست بشيء مستقل عنها .

وبمثل هذا التقريب تكون الصفات الإلهية لدى الفهم السليم كلها مجرد خصائص ونعوت تتصف بها الذات لا أكثر ولا أقل ، وإن كان لها أثر فى الخارج فهو مجرد أثر لمؤثر وأثر فقط ، والأثر مجرد « اعتبار » نشأ عن التأثير الذى هو نعت للمؤثر ، ويلزم عن ذلك أن يكون للفعل جميعه بناحيته المنظورة منه والمعقولة فى سائر أنحاء الوجود وما يصدر من ذلك – نشاط (وحده) ويكون الفعل الظاهر مجرد أثر لنعوت الذات الكاملة المتفردة بالوجود الحقيقى .

وهذا يعنى أن يكون السبب الإلهى الأول موجوداً بخصائصه قبل وجود الكائنات دون انشقاق أو مباينة أو انقسام بين الذات وصفاتها ،

ثم ان الصفات ونشاطها مجرد تعيين لوجود الذات وأدلة على وجودها وقدرتها المؤثرة .

ومن المستحيل عقلا وجود ذات (أية ذات) دون أن يكون لها صفات ، ومن ثم يستحيل وجود صفات بدون نشاط حالة أنه لا يوجد موجود متحقق الوجود أبدا الا وهو موصوف ، ولصفاته فاعلية ونشاط - دون شركة أو انقسام في ذاته ، والله عزت قدرته أولى - وهو بالفعل - وجودا متوحدا مطلقا ، وهو بذاته وصفاته ونشاط صفاته منزه عن المعين أو الشريك أو المثيل ، لأن ذات الله متمتعة بفاعلية تلقائية هي السبب المكون لجميع الأكوان والعوالم وما فيها من خصائص ونشاط ، وهي ثابتة الوجود كاملته ، لم تتكمل في السوابق ، ولن تتكمل في اللواحق ، وكذلك في صفاتها ونعوتها المباشرة لآثارها وأعراضها المتحولة الزائلة .

ويؤكد ذلك ان كل ما في الكائنات من تسام وانسجام وألفة ونظام كلها خصائص لا تفهم ولا تفسر الا مع وجود الكمال الالهى المطلق الذى تتصف به العلة الأولى .

فان قلت : ان وجود الكائنات المائلة لنا وجود واقعى متشبيء بحس ، وأن صفات الله وخصائصه أمور معنوية فكيف تكون أصلا لوجود واقعى محسوس ؟ وكيف تنشأ كائنات وتلمس من صفات معنوية لا تلمس ولا تحس وان كانت معقولة ؟

قلنا : ان هذا الواقع المحس المتشبيء يرجع فى حقيقته الى حالة من حالات الوجود وقواه الخفية غير المتشينة أو المحسنة ، ولا يمكن أن تبصرها أو تلمسها وهي القوة العامة المطلقة وطاققتها ، وكذلك الحياة والفكر ، وكلها خصائص معقولة لا يقع عليها الحس . والقوة الطبيعية نفسها ان هي الا مجرد أثر لقوة أعلى منها وأوسع اطلاقا وبعبارة أخرى انها مجرد فاعلية مطلقة لفاعل مطلق . والفاعلية فى الفاعل - على تجريدتها من آثارها كالقوة والطاقة والحركة - أمر معنوى ، لأنها اذ ذاك مجرد قدرة القادر على الفعل بالفعل ، ويظهر أثرها المطلق كطاقة فى الوجود لا يقع على ماهيتها . الحس ولا الوسائل التجريبية المادية مهما تنوعت أساليبها ووسائلها .

وهكذا تظل الفاعلية الالهية دائما ماثلة وراء طاقة الفعل ، وبعبارة أخرى وراء سائر تجاربنا الحسية ، ولا يكاد العقل يدركها فضلا على الحواس لولا أن آثار تلك العوامل الخفية وكشوف العلم عن ظاهراتها وتصرفاتها وقوانينها تشعرونا عن طريق المنطق العقلى والحس بكيانها ويرغمننا على

الاعتقاد بوجودها تصرف الذرة وتكوين الطاقة لدقائق المادة بالحركة والسرعة وقوتى الدفع والجذب والانشعاع وغير ذلك من أسباب النشاط الكونى ، فكل هذا يفهمنا أن الفاعلية أو نشاط العلة الأولى الفاعلة المدركة - رتبة « عليا » تجريدية وراء هذا الكون المتشيع ووراء ما فيه من طاقة وحركة .

وإذا وجد النشاط الأول (نشاط خصائص واجب الوجود) وجد ضرورة جوه أو محيطه ، وهو الآثار الانفعالية الناشئة عن تأثيره ، فتتكون عنه حالات الوجود المختلفة ، سواء كانت من جنس الإدراك أو من جنس الطاقة أو الحركة أو التشيع ، والتشيع معناه شيئية الشيء كمية وكيفية ، ويكون كناية عن بروز أعيان الكائنات المادية الواقعية بألوانها وصفاتها وأحوالها ، بيد أن النشاط نفسه دائما مستخف وراء ظواهر الكون وحوادثه ، ومنال ذلك : التيار الكهربى المستقطب الذى إذا وجد مولده ظهر نشاطه مع أن الكهرباء موجودة وجودا مستبطن فى كل شيء وإن كانت لا تظهر إلا حيث « يوجد » مثير نشاطها وضابط مسلكها .

والفاعلية فى القادر على الفعل قدرة كامنة ، فإذا تحقق بروزها بالفعل كانت قوة ، وللقوة طاقة طبعا ، وهى مقدار ما تبذله القوة من نشاط وبعبارة أخرى : ان الطاقة هى كمية ما فى الحادث من فاعلية أو حركة تحدث بها الظواهر .

والنشاط رتب عدة ودرجات مختلفة وإن كان أصلها واحدا .

وأولى تلك الرتب وعلتها : نشاط الذات الالهية المطلقة فى صفاتها وخصائصها الفعالة ، وبعبارة أخرى : النشاط الواقع فى علاقة الذات بصفاتها .

وثانيتهما : نشاط الصفات نفسها فيما هو لازم عنها من آثار كونية كالقوة الطبيعية وغيرها .

وثالثتها : الأثر الانفعالى الناشئ عن تأثير نشاط الصفات الالهية فى الحوادث الكونية والأشياء التى هى محيط ضرورى لنشاط تلك الصفات وهذا هو كل ما ترى فى عالم الامكان من قوة وطاقة وحوادث وكائنات متنوعة .

والنشاط المنشئ بصفته المطلقة أثر لازم لصفات الوجود الأول (الله) ، والواقع أن الوجود والفاعلية والنشاط أمور لازم بعضها عن

بعضها الآخر ، وهى محققة لوجود الأول ، ومن تم دالة على وجوده . فاذا كان هذا هكذا فى الكائنات فان نشاط خصائص الموجود الأول وعلة كل موجود بذلك الوصف أولى ، وهذا نفسه (أى النشاط والفاعلية) هو الفارق الأعظم بين الموجود والمعدوم ، ويلزم عن النشاط فى اطلاقه عمل دائم ، والعمل يلزم عنه نشاط الكائنات فى تكوينها وفى حركتها وتطورها . واذن فكل طاقة فى الكائنات معارة لها من غيرها ، وهكذا دواليك حتى نصل الى أول حركة فى الوجود ، فنجدها بازغة عن صفات الهية مبدعة ، وان استخفت وراء صيغ من الأسماء والنعوت كالقوة والذرة والطاقة والحركة والسرعة الخ .

والفاعلية والانفعالية والتحول صفات لازمة لكل واقع فى عالم الكيان الطبيعى بالفعل ، وبعبارة أوضح : ان كل ما هو دون الفاعل الاول منفعل له .

وينتج عن ذلك أن صفات الله هى الصفات الأولية الفاعلة فى الوجود بنشاطها الأول ، ذلك النشاط الذى يحول ويطور كل شئ وهو دائما كامن وراء مظاهر الكيان الطبيعى ، ومعنى هذا أن النشاط والوجود خاصتان ملازمتان لكل موجود مؤثر فى محيطه بوجه من الوجوه ، فاذا فقد الموجود النشاط والتأثير فى محيطه دخل فى حكم العدمية ، وهذا نفسه ما يوجب أن يكون للعة الأولى المطلقة خصائص أولية ذات نشاط مطلق فعال ، لأنها محققة الوجود الأولى ، فتقوم بهذا النشاط كائناتها المعلولة لها . والبازغة عنها بحيث انه لايمكن أن تتخلف الفاعلية عن الوجود أبدا ، لأنهما نعتان متلازمان دائما ، والا تكافا الوجود وعدم الوجود ! ويكون المميز بينهما شيئا واحدا فقط هو نشاط الكائن الذى تحققت فيه صفة الوجودية وسلب وصف العدمية .

وخلاصة القول أن كل ما ترى فى الطبيعة من نشاط يثير حوادثها أو يشيئ أشياءها انما هو نشاط مستعار لها ، قائم بوجود صفات الله التى أعارت الكائنات نشاطها الثابت السرمدى وطبعتها بطابعها ، ووجود الصفات قائم بوجود ذات الله طبعا كنعوت وخصائص قديمة لها كما تقدم .

وتفصيل ذلك أن علاقة واجب الوجود بصفاته علاقة صفة بموصوف ، وعلاقة صفاته بآثار فاعليتها (وهى الكائنات) علاقة المؤثر بالآثر ، فهى علاقة تلازمية تطابقية ، كعلاقة النفس أو نبض القلب بحياة الكائن الحى .

تظهر لك تلك الخصائص اذا وجدت الحياة فيه ، وتختفى منه اذا فارقه الحياة .

ولما كانت صفات الله مضافة للذات اضافة نعت لمنوعات كالعلم للعالم والارادة للمريد ، ولما كان لابد للذات الأولية من أن تكون متصفة بصفات تدل على وجودها وتحققه بالفعل – كانت علاقة كل ما ترى وما لا ترى في الكون من خصائص وأفعال وعلائق للأشياء والكائنات أثرا حادنا لتلك الصفات الالهية ، وتلك هي النتيجة المنتظرة بالفعل والواقع ، وهي الحقيقة الثابتة . وتكون الأشياء حينئذ في وجودها الواقعي سلسلة ظاهرات متعاقبة وحوادث متتالية منفصلة تنشئها طاقة ذلك النشاط الالهى الأول .

وتكون القوة المعزوة للطبيعة – خطأ أو شططا أو اصطلاحا – عبارة عن نشاط القدرة الالهية متحققة في الخارج بالفعل ، وذلك هو السر الذى يخفى كنهه على العلم والعلماء – لسبب اشتغالهم بمجرد الظواهر الحسية – والقدرة اذا تحققت بالفعل صارت قوة ، والقوة وكل مايزغ في الوجود من نشاط وحياة وادارة وفكر مجرد آثار لتلك الخصائص الالهية الاولى .

وكما أن الفاعلية الناشئة عن القدرة تؤكد وجود الفاعل فانها أيضا تعين العلاقة الضرورية بينه وبين أفعاله ، وبعبارة أخرى بين الأثر والمؤثر أو المعلول والعلة .

ولهذا السبب نفسه كان نشاط الصفات الالهية هو المبدأ الوحيد الملل للتكوين والتطور الواقعين في الكائنات .

ووجود التكوين والتحول أو التطور والصيرورة في الكون يفسر لنا معنى الأنفعالية اللازمة عن الفاعلية الأولى المتقدمة .

وبما أن الفاعلية الكامنة في الصفات الالهية تقتضى بروز الكائنات بالنشاط الخاص بها فانها تقتضى كذلك تحول الكائنات وتطورها اليها .

ومن معنى الفاعلية والانفعالية في الوجود نفهم ونعلل سبب الألفة والتنافر في الكيمياء ، أو الجذب أو الدفع في الطبيعة ، لأن حركة النشاط اما أن تكون من المركز الى المحيط ، وهذا هو الفعل الموجب ، واما أن تكون من المحيط الى المركز (وهو السالب) ، ومثال ذلك هو الفعل العكسي السالب (فى المغناطيسية والكهربا) ، وكذلك يحدث كل ما نسميه برد الفعل لكل شيء ، وبالحركة ذات الايجاب والسلب تتكون كل مظاهر الكائنات وأجرامها .

ومن ذلك كله يجب أن تعلم أن سائر مافى الطبيعة من قوة وطاقة وتكون وتحول وحياة ووعى وإدراك إنما يقع كل هذا كنشاط لصفات المبدع الاول الواجب الوجود الذى يستمد منه الوجود جميعه سائر نشاطه البادى فيه والخفى سواء كان بحالة روح أو حياة أو بحالة جواهر فردة ذرية « باعتبار » أنه كله نشاط العلة الاولى . والنشاط فى العلة شرط ذاتى ضرورى لتحقيق وجودها وتعليل وجود غيرها مما هو دونها وتعينه ، والنشاط فى العلول فرض لازم عن تحقق الشرط الاول ، وكل ذلك قد تحقق فى الوجود بالفعل ، ولو انتفى النشاط من خصائص العلة لانتفى الدليل « الأوحد » على وجودها ، ولو انتفى النشاط عن الكائنات المعلولة لتلاشى وجودها بالضرورة .

ومن هنا يفهم واضحا أن الوجود والحياة والعلم والارادة والقدرة كلها صفات وخصائص لازمة عن وجود ذات واجب الوجود . وكل ما يبدو عن آثار تلك الخصائص فى الكائنات نتيجة لازمة لفاعليتها من حيث انها ذاتية تلقائية فى المكون الاول (الله) وعارية مفادة فى الكائنات التى كونتها العلة الاولى أو تكونها .

والصفات الالهية متضامنة أبدا ومتوحدة فى الذات التى تجمعها كنوعت لها ، ولا سبق لاحداها على الأخرى فى الوجود الا بالرتبة « الاعتبارية » دون الزمن ، فوجودها بالنسبة للذات وجود متوحد ، لأنها نوعت ذات واحدة ، وهذا نفسه ما يجعلها متضامنة لدى ظهور نشاطها فى تنشئة الكائنات وتطورها .

فأولها بالرتبة — هى الحياة لأنه لا يعى أو يعلم سوى حى ، والحي الواعى الذى يدرك أنه حى وأنه يعى مريد ضرورة ، فالإدراك والتوجيه وتعيين الغاية شروط مكونة للإرادة ، ودلائل على وجودها ، والحي المدرك المريد قادر بالفعل .

وليس معنى إرادة الخالق أنه شعر فى وقت ما بأنه يريد فأراد ، وإنما أراد لأنه كان يعلم ألا أنه مريد قبل أن يريد وبعد أن يريد ولا سيما أنه لا توقيت فى الأزلية ، وهذا سبب كمال إرادته بعكس إرادتنا المؤقتة بالبداية والانهاء ، ولهذا السبب نفسه كانت إرادتنا بالنسبة لإرادته المطلقة إرادة نسبية وذلك لوجهين :

الأول : هو عدم علمنا بنتيجة المراد لنا تماما وإن قدرناه تقديرا .
والآخر : أننا لا نعلم ما نريد الا وقت أن نريد ، فضلا على أن

رغباننا دائما محدودة بالحوادث ومتعلقة بها ، وتسبقها فترات لم تكن موجودة ، وهذا هو ما أوجب القصور فينا ، وبالأولى فيما عدانا من الكائنات التى هى أقل من الانسان سموا وأحط درجة .

ولا تتوهم من هذا ولا من كل ما سبق فيما نمثل به فى كتابنا أن صفات الله تندمج فى وحدات الكائنات مباشرة لكى تدبرها وتبشرها ، كلا ، فان كل نشاط أو فاعلية لفاعل لا بد لها من محيط تظهر فيه دون أن تلبسه ، ويكون ذلك المحيط كرد فعل لذلك النشاط ، ولابد للكائنات التى تبرز عن النشاط الالهى من ترتيب وتوال بحسب تطور الفعل الى أن يصير الفعل الذى كان نشاطا معنويا فى ذات الفاعل كائنا ذا أثر له شئيته وواقعته فى الخارج : كالفكر يصدر من مفكر ، ثم يتطور الى عمل ثم يتلبس بالصورة فتكون له شئيته ، ويكون الكائن المتطور بالطبع . وبعبارة أخرى : الشئ المنفعل مجرد أثر لصفة معنوية منبعثة عن الذات الفاعل المفكر أو خاصة من خصائص ذاته دون أن تتحد بتلك الآثار أو تحل فيها .

ومثال ذلك فعل الإرادة فى الانسان ، فان اختلاف المرادات (الأشياء المرادة) وتسلسلها حادث فى المراد دون المريد ودون الإرادة ، لأن العملية فى أنك تريد شيئا تحتوى فى مضمونها ثلاثة عناصر : الاول الذات المريدة ، والثانى الإرادة ، والثالث المراد ، فالذات وهى المريدة متوحدة ، والإرادة وهى صفة متوحدة بتوحد الذات المريدة ، وأما الشئ المراد فقد يتعدد ويتنوع دون أن يؤثر ذلك التعدد أو التنوع فى وحدة ذات المريد ولا فى إرادته ، ومن ثم لا يتصل المريد ولا إرادته بالشئ المراد طبعاً اتصال اختلاف أو حلول الأشياء المرادة أو اتحاد بها .

وأما سبب تعدد المراد (الأشياء الكونية) ان قام فى نفسك أن تسألنا عن ذلك فهو علم المريد بكيفيات وأوضاع الأمور التى يريدها وقت إرادة فعلها .

ومثل ذلك قل فى صفة العلم نفسها ، فان احاطة العالم بمختلف درجات العلوم وتنوع المعلومات وتعددتها عنده لا ينفى الوحدة فى ذات العالم ، وان اختلفت أنواع المعلومات ، وتنوعت ضروب العلم .

وكذلك فى صفة الحياة ، وبعبارة أخرى فى المبدأ الحى البازغ فى الكائنات الحية من حيث انه يحى وينوع ويطور ويفرع وهو فى نفسه متوحد لا يتفرع ولا يتغير .

وقل مثل ذلك أيضا في القدرة ، فان القادر يتعدد نشاط قدرته ويتنوع ويتفرع ، والقدرة في ذاتها متوحدة لاتتعدد وان تعددت المقدورات، وبعبارة أخرى الكائنات الصادرة عن النشاط ، اذ كل الآثار الصادرة عن مثل تلك الجصاص الذاتية الالهية مجرد أطيااف انفعالية صادرة عن نشاطها دون أن تباشرها أو تتحدد بها أو تحل فيها .

وكل هذا يدلك دلالة واضحة لا يعتورها غموض أو خفاء على أن ذات الله التي بزغت حياة سائر الأحياء عن حيويتها الأزلية وبرز كل مقدر مراد عن ارادتها وتقديرها ، وصدر كل علم متنوع عن علمها ، ونشأت كل قوة وكل حركة عن قدرتها وفعاليتها (نعني الذات الالهية) - متوحدة ومنزهة في ذاتها وصفاتها وأفعالها عن سائر أنواع النشاط البازغ عن صفاتها وعن كل ما يبدو في الكائنات من حوادث وظواهرات وشيئية تراها ماثلة مجسمة ، أو مستبطنة كامنة وراء مجموع ما يبدو في العوالم الواقعية من كيفيات وصور .

والنتيجة : أن تنوع الفعل وتعدد لا يتناقض مع وحدة الفاعل ، ولا يطعن فيها بوجه من الوجوه ، ومن ثم ان توحيد الذات الالهية وتنزيهاها مطلقا لا يتنافى معه أن يكون لها صفات لا تحصى ، وأن يكون للصفات نشاط متنوع تشييء به شيئية الأشياء على تعدد مظاهرها .

ولتعلمن أيضا أن ذات الله لا يشوب توحيدها وتفردتها في الازل وفي الابد أن يكون لها صفات وخصائص وأفعال منزهة بتنزيه الذات التي تقوم بها كنعوت لها . بل ان هذا يؤكد وجود الذات وبقدره في أذهاننا واضحا ، ويدل عليه أكمل الدلالة وحسب هذه الصفات من الأزلية والأبدية والاستعلاء أن تكون هي خصائص الذات واجب الوجود (الله) .

كيف لا وهو الوجود الاول المطلق ؟ وليست الصفات بكائنات أخرى مضافة الى الذات حيث انها مجرد معان وشئون لها قائمة بها . وهذا قد علمته في مكان آخر من كتابنا ، وكذلك نشاط الصفات ، فانه قديم بقدم الصفات وان تعينت آثاره ومظاهره ، وتوقفت ببده ونهاية في الزمن يتعلقان بارادة الذات .

ونسمة تلك المظاهر والآثار الى نشاط صفات الله كنسبة أمواج البحر وزبده : تخلق منه ظهورا ثم تفنى فيه بأن تتحول اليه ، وقد ضربنا بذلك مثلا فيما سبق فارجع اليه .

ولك أن تستنتج من كل ذلك كمال الموجود الاول العلى فى ذاته وفى صفاته وفى أفعاله ، ولك أيضا أن تؤمن به ايمانا مؤكدا لن تندم عليه أبدا ، ولست برابع عنه ما حييت لو أخلصت فيه .

فان استعصى على ذهنك تصور نشاط كامن فى تلك الصفات الأزلية يترتب عليه بروز آثاره وهى الكائنات ، واستعصى عليك أيضا فهم صيورتها وقلت فى نفسك - ماذا كان يعمل ذلك النشاط قبل تعلق المشيئة الالهية بابرار فاعلية صفاتها فى الكائنات - فاعلم أن مشاعرك الذاتية وأوليات أفكارك تظل كامنة دائما فى عقلك الباطن أو عقلك الظاهر ولا تبزغ فى الزمان الا اذا تعلقّت ارادتك بابرارها وتوجيهها ، ولابد أن يقع ذلك الفعل ، فيحدث آثارا لها بداية وأيضاً لها نهاية .

وذاثك المتوحدة لم تتأثر قط بذلك التطور الواقع بين أفكارك وبين أفعالك ، ولا تقاس حركتها الذاتية بالزمن ، لأن الزمن مختص بالعمل حين توجهه الارادة وتعين غايته .

وأيضاً تصير فى النهاية نتائج أفعالك الى ذاثك فتدركها ، ولا تتأثر بها الا تأثراً معنوياً بعد تجريدتها من الملابس الزمنية والمكانية ، وانك أيضاً متوحد الذات وان تعددت خصائصك وتنوعت أفعالك ، ووجود ذاثك طبعا سابق على وجود الصفات والأفعال جميعا ، لأن الذات مقومة للصفات لا فى زمان يمكننا علمه ، بل الزمنية فيه مجازية ، ثم ان الصفات كونت آثار أفعالها فى زمن محدود معلوم ضرورة ونهاية مقدرة أيضا .

وبعبارة أخرى : بدأت تلك الآثار فى الوقت الذى تعلقّت فيه مشيئتك بابرار أفكارك ، فكيف يتم كل ذلك وذاثك واحدة وصفاتك - وان تعددت - متوحدة بوحدة ذاثك وأفعالك أيضا وتنوع تنوعا عظيما ، ثم تنتج نتيجة متوحدة هى غايتك من الفعل ؟

هذا وقد مثلنا لك بما يصدر عن الانسان من فكرة واردة تتحول الى عمل بابرار هو غير ذات العامل طبعا وارادته ، لأن الانسان دون الكائنات جميعا هو النموذج « الأوحد » والعالم الأصغر الذى يتمثل فيه جميع ما يحدث فى العالم الاكبر الوجودى من قوى مستبطنة ونشاط بارز وأعيان كونية واقعة بالفعل فى عالم الموضوع .

واذا كان لابد من أن نجيبك عن تساؤلك فنشير عليك بأن ترجع الى ما بدأنا به فى أول هذا الكلام وهو : أن تنوع الفعل وتعددته لا يتنافى

مع وحدة الفاعل مطلقا ، وليس للذات في استبطانها من يعين ، وانما الذى يعين هو ترتيب الفعل في آتائه المختصة بمرور آثاره الى الواقع المحس .

فاذا كان هذا شأنك في ذاتك وأنت كون صغير ، بل وحدة من وحدات الكائنات وان كنت أنت أسماها وأرفعها - فما يالك بالعلة المطلقة (انله) المتوحدة في الوجود التى أبدعت ذاتك وغير ذاتك ، ومن شرائط وجودها التوحد المطلق ، والترفع عن ملابسة الأزمنة والأمكنة؟

الفصل الثانى

الذات الالهى المطلق

واعلم أن هوية الذات الالهية. « باعتبار » أنها استبطان مطلق في وجود مطلق لا يمكن أية كفاية بشرية عرفانها في كنهها ، ولولا أن الذات تعين ذاتها بأوصافها ونعوتها ، ثم تعين تلك الصفات بالأفعال ، وتعين ، أفعالها بحدوث العالم الامكانى ، وما يبدو فيه من نشاط وتطور وتشيز - لولا ذلك كله ما أمكن العقل ولا البصيرة أيضا تصور العلة المطلقة الفعالة بأية حال ! ولكن بما أنها هي التى عينت لتبين وجود ذاتها وبينت وجودها لترشد العقول والبصائر اليها - لكل ذلك ولما فطر عليه الانسان - كان نزوع كل كائن مدرك للبحث عن الحقيقة بغية عرفانها ضرورة عقلية يهفو اليها ، ويطلبها بحالة لا تقل عن بقية مقومات حياته ان كان انسانا سويا ، وبعبارة أخرى ان عرفان الحقيقة الالهية والبحث عن ادراك العلاقة بين ذاتها وصفاتها ثم البحث فى مبلغ العلاقة « الكائنة » بينها وبين عالمنا الامكانى الذى نعيش فيه - نزعة ثابتة فى الانسان ، وانما هوية ذلك الذات المقدس وهي مطلقة لا تتعين - فى الذهن - للعارف الا بعرفان الذات الانسانية لنفسها ، وتكون قد دلت على ذلك بصفاتها وأفعالها المتصلة بأفعال بارئها فتعرفه .

والذات الالهية « باعتبار » أنها الخالق الظاهر فى خلقه بصفاته ذات موصوفة ، معروفة تعينها الصفات وتؤكد وجودها بالفعل ، ثم العلاقة بين عالم الوجوب (عالم الحقائق) وعالم الامكان (عالم الظواهر) .

وبظهور النشاط الدال على ما للذات من صفات ، ثم بتوقع الحوادث الكونية المشيئة وعلاقتها التلازمية بذلك النشاط — بكل هذا وذلك يتقرر تعين الفاعل الاول وفعله والشئ المنفعل ، وبعبارة أخرى : يتقرر في الافهام وجود الرب والمربوب والعلاقة الضرورية بينهما .

وكلها — من ذات الله لصفاته لأفعاله — وحدة كاملة لا تقسيم فيها ولا تعدد الا مجازا « وباعتبار » التعينات الالهية الوجودية فقط ، وفي الآثار المتعددة المتغايرة ضرورة ، بيد أنها مع ذلك (يعنى الكائنات الكونية) تبزغ عن ذلك العالم الالهى الخفى ، وعليها طابع الوحدة التى أبدعتها ، وان تعددت هى فى أوضاعها وكيفياتها ومظاهرها .

فبطون الحق مع ظهور أفعاله فى الوجود يدل دلالة أكيدة على وجود هويته ، وظهور صفاته بنشاطها ، ويشير الى ظهور الذات فى أفعالها بصفاتها لا بهويتها ، فيكون الله هو الباطن مطلقا بهويته ، ويكون هو الظاهر أيضا بخصائص ذاته من الصفات والنوع ، والصفات تشير اليها آثار نشاطها البارزة وهى الكائنات .

هذا أما كيف تعين الذات الصفات فهو من الدقة والعمق بمكان عظيم ، وذلك كصفة الحياة مثلا فهى مجرد تعيين ودلالة على الحى القادر مثلا والارادة كذلك تعيين ودلالة على المريد وهكذا .

ولا سبيل أبدا لمعرفة الكائن الموجود تحقيقا (أى كائن) الا بصفاته ونشاطه المؤثر فى محيطه ، خصوصا اذا لم يكن فى الوسع معرفة كنه ذاته .

وليس معنى هذا أنه اذا لم يوجد الكون المبدع لا توجد العلة المبدعة ، كلا ، فان الأمر بالعكس ، والحقيقة أن العالم الامكانى هو الذى يتوقف وجوده على وجود العالم الوجوبى الالهى ، لأن وجوده (عالم الامكان) لازم من لوازم وجود العلة الاولى ، وبعبارة أخرى يتوقف وجودها ولا سيما أن وجود الذات المبدع ضرورى لوجود مبدعاته ، سواء وجدت الامكانيات المبدعة أو لم توجد ، وسواء وجد من يعرف ذلك أيضا أو لم يوجد ، لأن المعرفة والعارف يقعان فى عالم الامكان والاحتمال ، وأما المعروف فهو أسمى وأعلى من العالمين ، عالم الوجوب (عالم الحقائق المشيئة) وعالم الامكان (الحوادث المشيئة) وما ذلك الا لأنه العلة المفردة المتوحدة لهذا ولذلك .

وجود الله أول وجود وجوبى ضرورى ، وبه يتقرر وجود ما عداه من عوالم أبدعها ليعرف بما أبدع من مخلوقات تفضلا وحنانا منه .

وليكن معلوما أن الله خلق الكائنات اختيارا لا اضطرارا ، والوجود الذى يتوجه من ذاته بذاته تلقائيا بغية أن يفعل ما يشاء لا يكون مضطرا أو مجبرا ، لأن الفاعل الذى تدفعه ذاته الى فعل ما يريد لا يكون فعلة اضطراريا بأية حال ، لأن المضطر هو من يدفعه غيره الى عمل ما يريد ذلك الغير .

وقد قام فعل الله على الاختيار المحض والفاعلية المطلقة لخصائص قائمة بالذات ، وبهذا وذاك يدل فعلة على وجوده وعلى أنه المؤثر .

وانفعال المختار المؤثر لابد أن يعرف ضرورة ما سوف يفعل ، وبهذا التمهيد يتكون فى أذهاننا تماما مفهوم العلاقة بين صفات الله وبين الذات المقومة لها ثم مفهوم العلاقة التى تقع بين تلك الصفات نفسها وبين الكائنات (القائمة بنشاطها) ، وينتج ذلك كله ثلاث مسائل يجب أن نعرفها :

المسألة الأولى :

ان الله موجود أزلا بلا أولية ولا نهاية ، فوجوده غير مبذوء حيث لازمنا فى الأزلية كما نعرفه فى الكائنات ، وعن وجوده القديم يبدأ وجود كل كائن ذى بدء وذى نهاية واليه ينتهى ، ولا مذهب للعقل وراء الذات بحثا عن الماهية أو الكنه ، ولا وراء الأزلية بحثا عن التوقيت ، لأن الأزلية هى التى تعين نقطة بدء وجود العقل المدرك والشئ المدرك ، وللعقل قانون أولى فرضه عليه منطقته يجب أن ينتهى به تسلسل الاسباب والمسببات الى نقطة غائية ، وأيضا الى سبب أولى هو سبب الاسباب كلها .

فاذا تساءل العقل : ما الذى كان موجودا قبل وجود الأشياء ؟ يجاب بأن الموجود الاول قبل الأشياء وقبل العقل — هو ذات الله التى كانت موجودة حيث لا زمان ولا مكان ولا وجود لشيء (١) ، بيد أنها سبب الاسباب كلها وعلّة العلل .

(١) الزمان والمكان « اعتباريان » بالنسبة للأزلية (والابدية) وقد عرفناهما فى كتابنا هذا فارجع الى ذلك فى موضعه من الكتاب .

فإذا تساءل العقل ثمانية : ومتى وجدت العلة ؟ ومن أوجدها ؟
 قيل له : ان العلة موجودة أولا بلا ابتداء ، ومستمرة أبدا بلا انتهاء ،
 ان الأينية والكيفية والمعية ظروف امكانية ، بدأت مع الحوادث الكونية ،
 وان العلة لو احتاجت الى موجد سواها لاحتاج الموجد الى موجد وهكذا ،
 وهذا مناقض لمنطق العقل الذي لا بد أن ينهى الى غاية والى سبب أولى
 لا سبب له ، وإذا أراد ذلك العقل أن يتخطى الذاتية الازلية في بحثه
 وقع في الدور والتسلسل كما لا يخفى ، وذلك النص ما يوجبه منطق
 العقل نفسه ومعنى الدور والتسلسل أنه ينتهى دائما الى النقطة التي
 منها بدأ ، فيدور مرة وثانية ، وفي كل مرة يرجع الى حيث بدأ ، ويعود
 الى حيث انتهى ، وذلك لأن في العقل قصورا طبيعيا بما أنه حادث عن
 العلة التي يبحث عنها ، ولا بد له بمقتضى ذلك أن « يعتبر » العلة مبدأ
 بلا بداية وغاية بلا نهاية ، وأنها مطلقة ، وأنه نسبي ومحدود ومعلول ،
 وان كان العقل بالنسبة لسائر الأشياء الكونية أكثر اطلاقا وثباتا .

ومعنى ما تقدم : ان السبب في علم جواز بحث العقل عما وراء
 الذات الازلية أنه (هو نفسه قد بزغ) عن العلة الأولى في زمن مبدا
 وبعبارة أخرى : خلق العقل في الوقت الذي خلقت فيه بقية الكائنات ،
 ولهذا تجد أن الآلات النسبية الزمنية والنقطـ « الاعتبارية » المكانية
 « موجودة » في العقل ، وهو الذي فرضها « واعتبر » وجودها بصرف
 النظر عن أن تكون هي نفسها حقيقة متعلقة بوجود الأشياء أو بوجود
 مبدعها ، واذن فلا يجوز للعقل أبدا أن يجعل نفسه وجوده بداية
 مقياسا للازلية غير المحدودة ، ولذا نجده مضطرا في نهاية المطاف لأن
 يقف عند نقطة ليس بوسعه أن يتخطاها ، وبعبارة أخرى : عند علة
 أولية لا أول لها ولا آخر .

المسألة الثانية :

ان كل موجود متحقق الوجود يجب أن يكون فعالا ، وله نشاط
 يحقق به وجوده ولا بد له ليفعل من وجود خصائص أو صفات وكفايات
 يقوم بها الفعل ، وحينئذ يكون قد دلل على وجود ذاتيته بنفسه والله
 بما أنه أول موجود وأول متصف وأول فعال — معروف ومتصف من
 تلقائه ضرورة ، سواء عرفته عقولنا أو تغافلت عن معرفته .

المسألة الثالثة :

ان الله لما كان هو الموجود الذاتي الأول ولذاته صفات تدل عليها

بنشاطها ومن ثم كان هذا النشاط نفسه يدل على تلك الصفات ، وللنشاط طبعا فاعلية مؤثرة يلزم عنها وجود آثار لها واقعة في الخارج - كان الوجود الامكاني الذي نعيش فيه هو ذلك الاثر أو المحيط للفعل بسائر خصائصه من قوة و طاقة وحركة .

ولما كان كل ذلك حدث تلقائيا بمحض اختياره فلا يقال : لم خلق الله الكائنات ؟ أو لماذا خلقنا ؟ لأن هذا سؤال معناه : ما الذي حمله أي اضطره الى أن يفعل ؟

وقد قدمنا أن ذات الله القائمة بهويتها أوجبت وجود صفاتها ووجود صفاتها أوجب وجود الكائنات ، والموجود الذي توجب ذاته فاعلية صفاته لا يكون مجبرا بحالة ما ، وانما يكون مريدا حرا وفاعلا مختارا وله حكمة فيما فعل وخلق وأبدع أقلها ليعرف وأعظمها بروز ما كان في الذات من حكمة وقوة وحياة وإرادة من عالم القوة والخفاء الى عالم الظهور بالفعل .

الباب التاسع

الفصل الأول

صفات الله وعلاقتها بالطبيعة

ويترتب على جميع ما تقدم أن ليست الصفات الالهية التي يغمر الكون نشاطها بأعيان من أعيان الكائنات نفسها ، ولا هي بكيفيات فيها خاضعة للقوانين ، ولا هي القوانين الطبيعية بالمعنى الذى يفهمه العلم التجريبي ، ولكنها فاعلية مطلقة قائمة بذات الفاعل المطلق المختار المتصف بها وهي (الصفات الالهية) مقومة للأشياء وللقوانين بنشاطها •

وهي أيضا المطورة لوحداث الكائنات حالة أنها مستبطنة دائما خلف مظاهر الطبيعة وخلف قوانينها وأشياء الواقعية ، يلمحها الفكر الانساني الواعي دون الحواس ، ومن وراء علمها كأسباب معقولة وعلل قريبة تشييء وتنظم وتزن وتقيس وتنسق ، ويدرك المتأمل نتائج تصرفها كعوامل حقيقية مؤثرة بنشاطها في الحوادث والظواهر الطبيعية دون أن تندمج فيها وان كانت تلابسها كمؤثر أول في الاسباب والعلل القريبة التي تمد الظواهر الطبيعية بوجودها وتشبيثها كالذرات ثم العناصر في حين أن القوانين الطبيعية العلمية تصف تلك الحوادث وظروفها ، ولكنها لا تصل الى اسبابها الحقيقية ولا تعين ماهيتها •

وتلك الصفات الالهية تعمل دائما متحدة متضامنة مؤتلفة كحقيقة واحدة متعددة الأهداف ، وذلك لأن مصدرها متوحد هو حياة الله وعلمه وإرادته ثم قدرته حيوية كانت أو روحية ، فيتعاون نشاط بعضها مع بعضها الآخر في إبراز الكائنات وتوجيهها الى وظائفها والأغراض المعينة لها بدليل أنه لا يمكن أن تتم حادثة في الوجود

الا يتعاون نشاط تلك الصفات مجتمعة ، وهذا ما تظهره وتدل عليه وحدة القوانين ووحدة التصرف ووحدة القصد في الطبيعة ، واليك ما يساعد على توضيح ذلك وفهمه :

فالحياة مثلا لا يمكن أن تستمر مع الحرارة وحدها ، ولا مع البرودة وحدها ولا مع عدم وجود وقودها المغذى من النبات أو الحيوان، ولا مع عدم وجود الهواء مثلا أو النور أو الماء ، ولكن اذا وجدت هذه النظم مجتمعة في بيئة ظهرت الحياة في أفراد الكائنات .

وعلى هذا قس جميع ما تسميه قوانين وعوامل وجودية مؤثرة مع علاقتها الوجودية في سائر الحوادث الكونية ومظاهرها .

وبتضمن الصفات الالهية في نشاطها هذا تتكون الكائنات الطبيعية من عواملها القريبة المؤثرة كالقوة التي تحدث بطاقتها الذرات فالعناصر فدقائق المادة ، فالأجرام المادية على تعدد صفاتها كالجمودة والسيولة والغازية الخ . ثم تتكون الخلايا باتحاد دقائق المادة وعناصرها مع اضافة المبدأ الحيوى في الكائنات الحية ، فتقسم وتتطور بتأثير الحياة وتنظيمها الى أحياء متنوعة تبدأ بالخلية الأولى الأميبية (بروتوبلازم) ، وتنتهى بالانسان ، وبذا تتم كينونة الوجود الطبيعى فى مجموعة الحى وغير الحى . خفيا تتم به الحادثة وظروفها وعواملها وأنت تسمى ذلك قانونا طبيعيا أقول : ان كل ذلك تكونه الصفات الالهية بمجرد نشاطها المبدع كثر لفاعليتها القديمة السابقة على وجود الأشياء ، ودليل قائم على اقتدار الذات الالهية المقومة لتلك الصفات ولنشاطها ، ومن ثم تقوم حجة مطلقة على وجود الذات الالهية كعلة أولية مبدعة .

وتلك الصفات تعمل دائما متحدة متعاونة كما بينا ، وان كانت متغايرة السبل والأساليب والمناهج ، لأنها قائمة بالوجود الالهى الأول المتوحد المطلق .

وينتج عن ذلك ضرورة توحد نشاط الوجود الامكانى فى سائر وحداته واتجاهات تلك الوحدات الى نتائج مؤتلفة أيضا تبعا لوحدة الأصل .

ولهذا السبب نفسه تلمح أنت دائما - فى عالم الخبرة العلمية - أن قوانين الطبيعة تعمل كما لو كان وراءها مقنن واحد فائق الوعى يجمعها فى توحيده ، وبعبارة أخرى تتوحد هى فى مبدأ الهى يشرعها وينظمها ويوحدتها .

وهذا نفسه يقع في العوامل الخفية كالحياة التي تعمل كما لو كان وراءها عقل منظم. لوظائف الكائن الحي حتى لو كان الكائن الحي دويية حقيرة أو نباتا بسيطا ناجما ، فان تعجب لذلك فلا تعجب اذا عرفت السر حين تعلم أن ذلك كله أثر من الحياة الالهية الواعية التي تمد حياة الكائنات على ما نعرفها في نظامها ، وذلك الاثر الالهى يلزم الكائنات الحية ملازمة المصاحبة ، ويغمرها بالوعى والارشاد والتوجيه الى أن تتم تلك الأحياء دورتها الوجودية وتتلاشى وتتولد عنها أحياء أخرى .

وانك اذا لمحت يوما - بنور عقلك - في حادثة كونية نشاطا خفيا تتم به الحادثة وظروفها وعواملها وأنت تسمى ذلك قانونا طبيعيا فلا تنخدع لأنك لو دريت الحقيقة مجردة لأدركت أن ما رأيت محض أثر من آثار نشاط الارادة الالهية الشاملة المنظمة ، وأن ما تسميه قانونا طبيعيا ان هو الا مجرد رمز تعبر به الطبيعة عن النظام الارادى الالهى الذى تمت به الحادثة في مصاحبة ظروفها .

وان أدهشك يوما التنوع الحادث بين الذرات والعناصر وأشكال المادة المتعددة وما تحدث الجواهر الفردة الذرية - وهى بسيطة ومتوحدة - في عالم الطبيعة والكيمياء من مركبات عدة مختلفة الخصائص تتركب منها العناصر ثم المادة وشيئيتها ، ثم الخلايا باتحاد ذرات المادة مع المبدأ الحي وتعاونهما على التكوين المدهش المتعدد - أقول لو أدهشك كل ذلك واسترعى وعيك وقفت ازاء ذلك كله متحيرا مستغربا ، فاعلم أن ذلك كله مجرد نشاط للقدرة الالهية الفاعلة (١) مشمولة بالارادة الالهية المسيطرة والمنظمة .

ومن أعجب السنن الكونية التي تحدثها تلك القدرة قانون التطور والترقى ذلك الناموس العام الذى يقود الكائنات بأسرها الى التسامى والتكامل ، وكأنه فعل معقول مصمم من قبل نشأة الاشياء والاحياء من تدبير في غاية من الادراك والوعى واليقظة .

وقانون التطور هذا هو أشمل قوانين الطبيعة وأرقاها مطلقا ، وبصرف النظر عن نظرية دارون في الاحياء وعما في تلك النظرية من خطأ أو صواب . وربما ناقشناها في مكان آخر ، ولا تعيل لمثل هذا القانون الاعظم ولا سبب الا أن يكون مجرد نزوع الكائنات الى الترقى والتسامى طلبا للتكامل الذى تنشده وتهدف اليه في تطورها وترقيها ، والكمال هو

(١) انظر الاشكال البيانية في آخر الكتاب وبالأخص لمرّة ٢ و ٣ .

الصفة البارزة التي تتوج صفات الله جميعا ، ومنه اكتسبت الكائنات طبعا ذلك النزوع الذي فطرت عليه ابان تكوينها ، وما الكمال لو أردنا تعريفه الا تعبير الحقيقة المطلقة بلغتها الخاصة عن معنى الانسجام والحكمة والتوحد في الوجود .

وأعجب ما في أمر الصفات الالهية هو تضامن ضروب نشاطها مجتمعا ومتفرقا على تنسيق الكائنات وتنظيمها وامدادها بتلك الخصائص الوجودية المعجبة البازغة فيها ، ولكن لا بدع ولاعجب اذا كان الأصل في ذلك كمال ذات الله واقتدار صفاته وسعة حكمته وعظم تدبيره . والحياة الالهية (بنوع خاص) تلك التي تبرز عنها حياة الكائنات بأسرها تشمل في مضمون نشاطها باقى الصفات الإدراكية العاملة الأخرى ، كالوعى (العام) والارادة - متضامنة مع القدرة - وبتوحد نشاطها في الكائنات الحية وغير الحية ، وذلك من الذرة الى الجرم الى المهابة (١) المتبلورة حتى الفطريات والطحالب والجراثيم الدقيقة ثم النبات البسيط والنجم ودنىء الحيوان الى أضخم الأشجار وأرقاها حتى الانسان سيد الكائنات الطبيعية ، وكل كائن حتى مركب من ملايين الخلايا كأنه في مجموع نوعه مجرد خلية واحدة من خلايا كائن واحد حتى كبير .

ومن تلك الصفات الالهية أيضا العلم والوعى المطلق الذى هو نبع كل ما يبدو في الكائنات من وعى وإدراك والهام وكل معرفة وعلم معقول أو منقول ، وموهوب أو مكتسب لأن علم الله مصدر كل حقيقة مطلقة أو نسبية مهما تعددت فروع المعلومات ، وتنوعت نسيب المعارف والحقائق التي توحيدها الحقيقة المطلقة في وجودها الشامل . وما الحقيقة المطلقة التي تشمل في مضمونها كل ذلك سوى مظهر لعلم الله نفسه . بيد أنها في الواقع الهدف الذى يقصد اليه كل عارف وكل فيلسوف وكل عالم ، وحسبنا دلالة على قيمة ذلك العلم الأعلى (علم الله) مايزغ في مشاعرنا وكفائاتنا الباطنية من نشاط روحى وإدراكى تقوم عليه سائر خبراتنا الدينية والفلسفية والعلمية .

ومن تلك الصفات طبعا الإرادة الالهية ، وهى إرادة مطلقة تشمل سائر ما في الوجود من نظم ، وهى أيضا سبب كل اتساق أو ألفة وتنافر في علائق الكائنات الحية وغير الحية ، وهى كذلك سبب تحديد النسب التاليفية التي يجرى عليها قانون الألفة للتركيب والتحليل في الكيمياء

(١) المهابة مفرد وهى الفلز للمعادن المتبلورة كالأملاح وغيرها .

والطبيعة . وهى فوق هذا وذاك العامل الأعظم الخفى الذى يرتب الحوادث الكونية ويقرر ظروفها وعلاقتها وآنات ظهورها ، وبعبارة أخرى هى مرتبة النظم ومقدرة القوانين الشاملة لظواهرات الطبيعة بأسرها . وقد يتراءى لك أن شمول الإرادة الالهية لكل ما يحدث فى الكائنات من حوادث يتنافى مع الاحتمال والامكان الباديين فى انكائنات ، ويجعل وجهها للقول بالضرورة أو الحتمية أو الصدفة ، فنقول : ان الأمر بالعكس ، وانما ذلك يدل على أن سير الطبيعة وتنظيم ما فيها من عوامل وقوانين ليس تلقائيا للطبيعة فيقتضى حتمية قوانينها ، وتقيد سيرها على مقتضى مقاييس معلومة لا يمكن تغييرها كما يدعى الآليون والواقعيون الأمر الذى ان صح انتفى الاحتمال فى تصرف الكائنات تكوينا وتحولا - وهو الواقع - وحلت الضرورة والصدفة محله .

بل لو ثبتت حتمية القوانين كنظم لا تتغير كما يدعون ما كان هناك محل لحرية الخالق المتصرف ، بل يكون ملزما هو أيضا بالأى يخرج عن تلك النظم والقوانين أو يغيرها . تعالى الله عما يقولون ، ولكن الواقع وهو الحق أن حرية المبدع فى أعماله تجعل كل شئ مما عده - المادة والقوة والقوانين وأحكام العقل وفعل الحياة وتصرف الطاقة الدرية - كلها أمورا مكانية احتمالية محضة فى وجودها وفى تصرفها وفى مصيرها ، ولذلك لا يدري أحد من الناس أبدا ما ستكون عليه الكائنات الطبيعية فى مستقبل أمرها ، وكذلك لا يعلمون كيف تتم نهايتها ؟ .

ومن أقوى الأدلة على احتمالية المصير أن علماء العالم وفلاسفته جميعا مختلفون فى كيفية مصير الكيان الطبيعى ، وهل ستكون نهاية العالم بازدياد حرارته أو بنقصها ، أو بتلاشيها عن طريق التثمع ، أو بنضوب طاقة الشمس وعجزها عن انتاج الحرارة اللازمة لوجود الحياة ؟ كما هم مختلفون أيضا فى : هل الكون يمتد بلا نهاية أو أن له نهاية وحدودا يقف عندها ؟ .

وحسبك من تلك الأدلة فى النهاية دليل واحد وهو أن الجواهر للفردة الدرية التى تؤسس أشياء الكيان الطبيعى فى مجموعه تتصرف تصرفا احتماليا بحتا ، ولم يتمكن العلماء من تحديد كيفية ذلك التصرف أو مصيره وهم مختلفون فى : هل الطاقة الدرية تتصرف تصرفا موجبا كتصرف النور ، أو أن النور والطاقة يتصرفان تصرفا اندفاعيا متتابعا كما تنطلق القذائف ؟ وكل هذا ينبك بأن كل شئ ممكن فى الطبيعة ، وكل شئ احتمالى ، وأن لا حتمية فيها ولا فى قوانينها مذ كان الزمام

والتصريف في يد قوة أعظم من سائر قوى الطبيعة ، وإرادة تباشر تصريف وحداتها (هي إرادة الله) .

ونتيجة الرأي أن الاحتمال في تصرف الكائنات وفي مصايرها يدل على أن الإرادة الالهية هي التي تقرر المصير ، وليست ذاتية الكائنات في نفسها ، ولا قوانينها ، ومن ثم يدل ذلك على أنها كلها موجودات امكانية حادثة وليست أزلية ولا خالدة ، ومن هنا يدل هذا على أن إرادة « عليا » تدبرها وتصرفها وتقرر مصيرها كما قدمنا وذلك بتدبير حر من كل قيد .

ولا معنى لكل ذلك إلا أن تكون الإرادة الالهية هي الدافع الحافز للكائنات على النظام والنزوع والتطور والترقى على حسب ما تشاء تلك الإرادة وأن الكائنات لا يحدوها في سيرها وتصرفها ضرورة أو صدفة ، لأن إرادة الله كاملة الاختيار والتصرف بصفة مطلقة ، وأن كل ماعدا الإرادة الالهية مما نسميه عرفا إرادة أو قانونا لكائن آخر إنما هو حالة نسبية موهوبة منها لذلك الكائن ، ولأجل هذا السبب الأعظم كان القصور العام هو الوصف الشامل للكائنات ، وكان الهرب من النقص والنزوع للتكامل هو هدف الكائنات وسنتها العظمى .

وتجلى عظمة الإرادة الالهية على الأخص في الإنسان الذي استعار من أضوائها إرادته الخاصة ودعامة شخصيته ، وسواء كانت إرادته قوية أو ضعيفة فإن إرادة الله الكلية الإطلاق والشمول هي التي تشع من أضوائها على ذواتنا أطياها نسبية بازغة عن توحده تلك الإرادة العليا وإطلاقها . ويبدأ ذلك من الرجل العامي الساذج الى الفيلسوف والى النبي المرسل . وإن رأى بعض أفراد النوع الإنساني مع ذلك أن القوة الإرادية النسبية التي فيهم تلقائية لهم خطأ أو جهلا .

وكون الإنسان يستمد إرادته من إرادة الله لا ينفي أن تكون له إرادة حرة نسبيا في حدودها المخصصة ، وأنها تتصرف تصرفا كاملا في محيطها الخاص بها ككل كائن وهبت له خصائص تؤثر في محيطه ، وتثاثر كذلك بمحيط أسمى من محيطها ، ولهذا لا يمكن أن تباين إرادة الإنسان إرادة الله أو تناقضها ! كيف والفرع ان باين أصله فقد مصدر امداده ، وبعبارة أخرى قوام وجوده ؟ . وذلك نفسه هو الفارق الوحيد بين إرادة الخالق وإرادة المخلوق ، لأن محيط إرادة الإنسان نسبي ومحدود كما تقدم ، وأنه امكاني محدث ووجوده لازم عن وجود محيط أعظم منه وأكثر اطلاقا هو نشاط الإرادة الالهية المطلقة .

ومثل ارادة الانسان بالنسبة للارادة الالهية كممثل الابرة التي تشير الى الثواني في آلة ضبط الوقت حيث تتم دورتها كاملة دون أن يعترضها شيء ، فتبدو حرة نسبيا في محيطها الخاص بها حالة أن جميع دورتها تعين نقطة واحدة في محيط أعظم من محيطها وذلك محيط الابرة التي تشير الى الدقائق ، ودورة الابرة التي تعين الدقائق متعلقة أيضا بالمحيط الذي تتعين فيه الساعة وهكذا . بيد أن دورة الآلة جميعها (الساعة) متعلقة ومقيسة بدورة الأرض حول الشمس . ودورة الأرض أيضا تابعة لمحيط أعظم هو مدار الشمس نفسها ، ودورة الشمس متعلقة كذلك بمحيط آخر أعظم من محيطها ، وهكذا دواليك الى أن نصل في آخر الأمر الى محيط لا تدبره في تصرفاته أو تسوقه سوى ارادة واحدة مطلقة ، هي ارادة الله التي تجعل كل ارادة سواها بل كل ما يحدث في الكون من حوادث شئونها نسبية احتمالية ، وذلك لأنها الارادة الازلية المطلقة التي لا تنقيد ولا تحد بأن أو مكان .

ثم ان لله وراء ذلك قدرة هي نبع كل قدرة وكل قوة . ولست أقصد قوتي وقوتك ، وانما أقصد كل القوى الوجودية البادية في الكائنات مجتمعة ومنها القوة الطبيعية التي نعرفها ، بل ومنها أيضا الطاقة الذرية أو الجوهري الفرد الذي يمثل شمساً وعوالم لم تبلغ حالة من الدقة بحيث لا يتناول رؤيتها أكبر المجاهر وأكثرها مضاعفة للرؤية البصرية . بيد أن تلك الذرة الدقيقة الخفية تدعم بطاقتها وسرعة حركتها كل ما نسميه عوالم طبيعية . وكل ما ندعوه شمساً وأجراماً فلكية يتبع احداها سيارنا الذي نعيش على سطحه ، وبعبارة أخرى تلك الهبة الضئيلة في جانب بقية ملك الله التي نسميها كرتنا الأرضية .

وبهذا وذاك يجب أن تعلم علم اليقين. بل حق اليقين أن الله عزت أسماؤه وتعالى صفاته هو رب الوجود ومبدعه واليه ومدبره وهو ممد بالوان من الحيوية والنشاط مستمدة من نور روي مبعثه حياة الله المطلقة السرمدية ، وبقبس من وجوده الازلي الابدی ، ثم نشأ وحدات الكائنات على أسلوب اقتضته ارادته بعد أن كونها بنشاط من قدرته التي لا تتناهى وعلى مقتضى النظام الصالح الذي يعلمه بعلمه الشامل الكامل وباختيار محض لا تشوبه شائبة من تحكم أو جبرية لما نسميه طبيعة أو غير ذلك ، وهذا مما يجعل الكائنات في مجموعها لا تعمل تلقائياً من نفسها وانما هي مجرد حوادث مقدرة ، قدرها غيرها بعلم أزلي لا يعلم مداه عالم أو فلكي الا ما يبرز عن ذلك العلم الالهي من نذر تنبئ بقرب ظهور الحادثة الوجودية .

واذن فلا مجال في تعليل الوجود ولا في نشأته ولا في تصرفه لجمعية
أو ضرورة أو صدفة أو ما الى ذلك من الكلام الأجوف الذي لا وزن له
في عالم المعرفة أو المنطق سوى أنه سفسطة باردة غير منتجة ، ولا تجدر
:لا بأذهان خفية مثلها .

الفصل الثاني

الاحكام الالهى في ايجاد الوجود

والواقع أن هذا الوجود عملية محكمة الوضع مرتبة الأسباب
والعوامل والنتائج لمبدع فائق الوعى ، بارع الاختراع ، كامل التدبير ،
أو أنه كقصة عرف مؤلفها كيف يبدوها في نفسه قبل أن تبدأ حوادثها.
وكيف يختمها فى تفكيره قبل أن تنتهى ، وتكون جميع فصولها ومناظرها
وشخصياتها بعد ذلك مسيرة عاملة على مقتضى تصميم أولى أبرزه المؤلف
من القوة الى الفعل من قبل أن تبدأ الكائنات دورتها على مسرح الوجود،
ولله المثل الأعلى وراء كل ذلك .

وبعد فلو جاز لشيء من وحدات الكائنات بأسرها مما سوى الله
أن تكون له ارادة تلقائية أو فعل لكان أولى الكائنات بذلك الجواز هو
الانسان سيد الكائنات الطبيعية بغير منازع ، ومع ذلك فقد أطلعناك
على حال الانسان وقصوره وضعفه فى وعيه وفى ارادته ، وفى قدرته وفى
علمه بالنسبة مما لله أصلا من هذه الصفات . وقد بينا أن ما فى الانسان
من خصائص « عليا » انما هو مستمد من خصائص مبدعه ، وتلك
الخصائص تكون دائما نسبية فى الانسان كما قدمنا ، وهو شيء بديهي
معلوم . فاذا كان هذا هو شأن الانسان ومبلغ خصائصه من القصور
– وهو الكائن الارقى – بالنسبة لخصائص المبدع الاول أفلا ترى معنا ان
ما عداه من كائنات أخرى كالمادة أو الطبيعة أو القوانين أو شيء من مثل
ذلك يكون أولى بذلك القصور وأحرى ؟

الفصل الثالث

الجبر والاختيار والقضه والقدر

هذا ولا تفهم من قولنا بأية حال أننا نقول بالجبر المحض ، أى بأن الانسان مجبر على أفعاله جبرا مطلقا ، كلا ، ولا أننا نقول بالاختيار المحض أيضا ، وإنما الذى نقوله ونرثيه هو أن الانسان حر فى أفعاله الى مدى محدود وفى محيط محدود ، من حيث أن مشيئته فى نهاية أمرها تنصل بمشيئة مبدعه ، ولا يغيب عن ذهنك ذلك المثل القريب الذى مثلنا فيه حرية الانسان بالابرة التى تشير الى خطوط الثوانى فى آلة ضبط الوقت وأنها يمكنها أن تتم دورتها حرة من كل قيد مادامت متصلة بالنظام الكلى لتلك الآلة ، ومساوقة فى سيرها لسير المحيط الاوسع مدى من محيطها •

ثم استطردنا فى ذلك المثل حتى بلغنا محيطا لاتديره الا المشيئة الالهية ، ويتبع ذلك المحيط الاعظم كل محيط دونه من سائر الاملاك والسيارات والعوالم ؛ ومن هذا نفهم أن مجرد النظام المرسوم لعقولنا أو ارادتنا هو أول القيود التى تحدد مدى ما تصل اليه تلك العقول والارادات وبعبارة أكثر وضوحا : ان مجرد تنظيم عقولنا و ارادتنا على نمط مخصوص فى الفاعلية وعلى أسلوب لا نملكه دائما يدل على أن المنظم غيرنا ، ومن ثم يدل على أننا لا نفعل ما نشاء كما نريد أو بصفة مطلقة •

وإزاء ذلك يمكننا القول بأن رغبة الانسان فى أن تكون له ارادته المطلقة معناه الخروج على سائر النظم التى جعلها له وللكائنات مشرع « غيره » أعظم وأوسع تدبيرا ، وبعبارة أخرى ان حرية الانسان المطلقة هى الجنون المطلق نفسه ؛ اذ مفهوم الجنون هو التحرك للفعل دون التقيد بالنظم التى يفرضها العقل ، أو يفرضها التشريع • فإذا لم يكن هذا جنونا بأوسع معانى الجنون فأقل تقدير له أن يكون ضربا من الاجرام ، والاجرام والجنون صنوان ! ودليل ذلك أن أغلب الجرائم تقع فى حالة مرضية ، وحسبك بالشذوذ مرضا ، والخروج على كل قيد مطلقا ولو كان قيد تنظيم وتشريع الهى لا يحمل فى مفهومه سوى معنى الفوضى • وتصور حال عالمنا الأرضى نفسه كيف يكون لو فرض أنه تحرر لحظة من تبعيته فى سيره ونظامه للنظام الشمسى ! وهل يمكنك أن تفرض للأرض

فى ذاتها حينئذ إرادة خاصة تضبط سيرها على حدة ، الا أن يكون مآلها حتما الى الفوضى ثم الى الدمار ؟ فان بعدت فى نظرك العقلى مطابقة وجه الشبه بين الأرض والارادة التى هى صفة معنوية لا تفرض عليه شرائط التحديد التى يمكن فرضها على الأرض فنستعزى نظرك الى أن الأرض نفسها تسير بنظام وتدبير يصدران عن مدبر محدد حركتها فى مدارها ، وجعل ذلك المدار مرتبطا بمدار الشمس ، والشمس بغيرها ، الى أن تصل فى النهاية لتدبير إرادة « عليا » تقيد ، ولا تتقيد كما هو مبين فى المثل .

ونظرة فى علم الفلك بين الحركة المستقيمة التى يحدثها الجذب والدفع وبين الحركة الرحوية التى لا يمكن أن تحدثها الا قدرة فائقة تكفيك دلالة على أن سائر النظم الفلكية ومنها النظام الشمسى وضمنه الأرض طبعا انما وضعت على حال تسيرها فيه إرادة « عليا » مدبرة .

فاذا أبى فهمك الذى لا نشك فى سلامته تصور أن يكون الانسان حرا وليس حرا فى وقت واحد ، بمعنى أن حريته ليست مطلقة ، وبعبارة أخرى أن يكون حرا فى أعماله على الحال التى تكون ارادته فى الوقت نفسه مرتبطة بنظام أعلى من النظام الكامن فيها والذى تبدو به حرة - فنضرب لك مثلا آخر ترى فيه كمال المطابقة والمماثلة فى التشبيه بين المشبه والمشبه به فنقول :

مثل لذهنك ربان سفينة ، وأنت تعلم أن ربان السفينة هو حاكمها الاعلى وأن ذلك الربان متمتع بإرادة عاقلة طبعا ، وبحرية كاملة أيضا ، فهو فى سفينته حاكمها وأميرها وقائدها الاعلى ، لا إرادة فوق ارادته ولا حكم فوق حكمه ، كما يكون الملك فى مملكته تاما ، ثم ان ذلك القائد الاعلى متمتع أيضا بما حوله من آلات وأدوات تساعد على الرصد وامتداد البصر ، وتعين الاتجاه حيثما كان من أنحاء الكرة الأرضية وأبعادها ، وفوق هذا وذاك فهو متمكن بوسائله الحديثة من مخاطبة سائر قارات الأرض بلا سلك ، فيستنجد بما شاء من قرة ، ويستشيث بمن أراد من مغيب الخ ؛ فهل ترى أنه مع كل ذلك حر ومختار تمام الاختيار ؟ وهل تؤكد أنه يملك حرية كاملة مطلقة تاما ؟

أظن أنا انه لا يمكنك تأكيد ذلك ، فان قلت : ولماذا ؟ أجبتك على الفوز للأسباب الآتية التى سوف تعلمها وتوافق عليها أنت أيضا ؛ واذن فلتعلم أن ذلك الربان مع ما يتمتع به من عقل وإرادة ، ومع ما أوتيته فى

مملكته التي هي سفينته أو باخرته ، ومع ما يملك من وسائل وأسباب معينة على النجاة والتحرر ، ومع كل ما تعلمه من علم وفن لسلك البحار انما هو مرتبط بمحيط أعظم وباقتدار أقوى من محيطه الذي هو سفينته بمن فيها وما تقل من آلات وأدوات ذلك المحيط هو ما يسميه الربانة أنفسهم (بحكم البحر) ويسميه العلم الفواعل أو الأحداث الجوية .

وحكم البحر هذا متعلق بمحيط أعظم منه هو الحوادث الطبيعية نفسها ، وفواعل الطبيعة تتبع أيضا نظما أوسع وأقوى وأشمل من مدى السفينة بل ومدى الكرة الأرضية ومحيطها ويكون ضمن ذلك الربان وسفينته طبعاً ، وتلك النظم المرتبطة بها الفواعل الجوية أيضا لها قوانين تصرفها ، والقوانين مجرد مظهر من مظاهر ارادة مريد ومشروع أعظم هو المتفرد بالتدبير والتصريف وهو الله .

فمصير صاحبك الربان الحر المختار في دائرته المحدودة طبعاً لن يكون حينئذ الا لأحد أمرين لا ثالث لهما :

الامر الاول : هو أن تصحبه السلامة في روحاته وجيئاته ، ويغدو الى البر سالماً ، وتكون النتيجة النجاة من كل عطب ، أفنتعتقد - ان كانت النتيجة كذلك - أن الربان يسند سلامته ونجاته حينئذ الى محض ارادته ويحتج في سبيل ذلك بعلمه وعقله وأدواته ووسائل النجاة المتوافرة في مركبه ؟ أمعتقد أنت ذلك جدياً ، أم أنه يسند سلامته وسلامة سفينته ومن معه الى مشيئة الله وارادته ؟

نحن نعتقد أنه مجيبك على الفور باسناد كل ذلك الى ارادة أعظم من ارادته والى تدبير فوق تدبيره ، وتلك هي ارادة الله ! فان كنت أنت لا تعلم علم ذلك فانه هو يعلمه يقيناً ، ولماذا ؟ لأنه ابن البحر وريب حوادثه . والبحر في نظره كما يقولون كبير وله أحكامه .

وليس هذا فقط ، وانما فواعل الطبيعة في نظره أكبر وأقوى من سفنه وأرضه ومحيطه ؛ واذن أفلا تكون ارادة الله في نظرك أنت أيضاً أعظم من تلك الفواعل الطبيعية مما يسميه الربان أحكام البحر أو الأحداث الجوية لأنه يعلم الحقيقة التي لا يتم كل ذلك الا بها ! ألا وهي قدرة الله وهذا واحد من الأمرين .

والامر الآخر : أن يغلبه حكم البحر ، وتحوشه حوادثه وأعاصيره وبقية الفواعل الكونية التي هي في الواقع فوق ارادته وفوق حريته ومتعلقة بمشيئة الله باري الربان والبحر والطبيعة ، فيجاهد الربان

حينئذ بارادته علمه وأدواته ، ومنجديه ومغيثيه الخ ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فان نجح ونجا ، أفيستند ذلك النجاح وتلك النجاة الى ارادة الله أو الى ارادته ؟

لا شك عندنا فى أنه مسندها الى ارادة الله ، وان أخفق وبدأ له قصور ارادته وعلمه وأدواته فبماذا يحتج اذن ؟ لا شك فى أنه يحتج بارادة الله أيضا ، وذلك بديهى ، فان قلت له : وأين كان عقلك ؟ وأين كانت ارادتك وعلمك و (بوصلتك) الخ ؟ فلن يكون جوابه الا جوابا واحدا ، وبعبارة أخرى : كلمة واحدة وواحدة فقط ، وتلك الكلمة هى : حكم البحر !

وذلك أمر لا تقوى عليه ارادتي ، أو يقول لك : تلك مشيئة الله وحسب !

وهذا المثل ضربناه لك لتتيقن أن ارادة الانسان بالنسبة لارادة خالقه ك ارادة راكب البحر بالنسبة لتقلبات البحر وحوادثه المتعلقة بمشيئة الله أيضا ، فان نجا فذاك ، وان لم ينج فبأمر فوق ارادته وفوق قدرته وحريته وأظن أن ذلك المثل يحوى قدرا كافيا من كمال المطابقة ومن المقاربة فى التمثيل ، حيث يرجع أمر المشبه والمشبه به وأوجه الشبه كلها الى ارادة الله .

ولك أن تخرج من ذلك المثل بنتيجة واحدة ينظر اليها من زاويتين :
الاول : أن الربان لا شك حر فى محيطه وهو السفينة ، يفعل ما يشاء ويأمر بما يشاء ، ويجرى قيادتها وفق ما يريد ، وانما حريته ليست حرية مطلقة على طول الخط طبعا ، لأنها مرتبطة بقوة طبيعية وبنظم جوية وفلكية لا تقوى ارادته على تصريفها ، وبعبارة أخرى على تذليلها .

والأخرى : مستنتجة من الأولى ، وهى أن الربان وسفينته و ارادته وأيضا ارادات من يحملهم معه فى السفينة — كلها متعلقة بمشيئة أعظم من كل ارادة فى الطبيعة هى مشيئة الله طبعا ، تلك التى تصرف سائر شئون الكائنات ، و ارادة الله من أية الناحيتين نظرت اليها تجددها ارادة مطلقة ومشيئة لا تحد ولا تقاوم .

وهنا يكون الربان أو قل الانسان فى عموم نوعه حرا من ناحية ، وغير حر من ناحية أخرى :

حرا لأنه مسئول عن عمله ، فيجب أن يكون له حرية تكافئ تلك المسئولية ، .

وغير حر لأن ارادته ليست مطلقة بل مشمولة فى نظام ارادة أعلى منها وذلك ما يحد من حريتها •

والربان مختار - على نوع ما - لما يفعل بسفينته ولما يصحبه من الناس فيها ، وهو مختار أيضا فى كيفية تحديد خط سيره وتوجيه ذلك السير ، وهو مع كل هذا - فى الوقت نفسه - مجبر أيضا ؛ لأنه مسير بقوانين تتبع نظما أعلى من نظمه ومن وسائله الخاصة وأقوى ، ونتيجة ما تفضى إليه رحلته متعلق أيضا بمشيئة غيره ، ثم انه فوق هذا وذاك مسئول عن تصرفه ، والمسئول غير مختار بصفة مطلقة ضرورة ، وانما اختياره محدود ونسبى •

وبناء على كل هذا يمكنك أن ترى معنا أن الانسان ليس بالكائن الحر مطلقا ، ولا هو بالكائن المجبر المقود كليا دون اختياره بصفة مطلقة أيضا .
للكائن غير العاقل ، فهو حر لأنه كائن عاقل متصرف ، وهو مسئول أيضا عن تصرفه أمام ذات أعظم من ذاته ، وقد وهب له من الحرية ما يساوى تلك المسئولية قدرا بقدر ، وهو مجبر أيضا الى حد ما ، لأن فى الوجود قوى فوق قواه ، وارادة مطلقة أشمل من ارادته المحدودة تسيطر عليه ، ومعنى ذلك أن الانسان مسئول فى حدود ما أعطى من مدى للحرية ، وهو مجبر فيما فوق ذلك المدى من محيط وجودى يشمل ارادته وأفعاله ضمن ما يشمل من نظم ، وبعبارة أخرى بما أن الانسان يتبع نظما كونية فوق ارادته ولها محيط أوسع من محيط حريته ، وأنه مسئول أمام ذات أخرى تحاسبه فهو ليس حرا بالمعنى المطلق للحرية مادام كيانه كسائر الكيان الطبيعى بأسره متعلقا بأسباب وجودية عامة ترجع الى مشيئة أخرى أوسع اطلاقا وأشد نفوذا •

وليس للانسان مع ذلك فى أية حال أن يحتج بالقدر الالهى لصالح هواه أو لميوله الشخصية ، وبعبارة أخرى لمجرد ميله ، لأن يخطئ ولماذا ؟ لأنه لا يدرك من آفات مستقبله ساعة واحدة بل ولا دقيقة ، ولا يعلم ماذا أعد له من خير أو شر فى ذلك المستقبل حتى يحكم بأنه فى نفسه خير أو شرير أو سيفعل خيرا أو شرا ولم يؤث علما بأن المكتوب له فى لوح القدر الالهى هو الخير أو الشر ، فقصور علمه عن الإحاطة بالغيب يمنعه من تحديد الحكم على المستقبل ولو ثانية واحدة من الزمن ؛ فليس له من العلم الا ما اختص بوقته الحاضر ، وليس له من الحرية أو القدرة الا ما دخل فى حدود اقتداره ونطاق حريته ، فان صنع خيرا شكر الله وسأله الزيادة منه ، وحاول أن يستمر على فعله وان وقع منه شر لجأ الى ارادة

أعلى من ارادته هي ارادة الله ، فيسأله أن يصرف عنه ذلك ، وهو لاشك فاعل لأنه صاحب المشيئة الكاملة الاطلاق والحرية ، وهو مع ذلك أرحم بعباده من أنفسهم وأرف •

ولذا ترى أن الله قد خلق الخير وحث على طلبه وأمر بفعله وخلق الشر كنقيض « اعتبارى » سلبى تقاس به درجات الخير وأمر باجتنابه ، وذلك ليندل كل حي مدرك جهده فيما يمكنه أن يفعله من الخير وتحقيق رتبته الحقيقية فى سلم الوجود وعرفان ما تبديه له من نوافذ القدر من ذلك وليجتنب ما استطاع من الشر الذى هو المقابل السلبى للخير • ولا يمكن أى أحد أن يتعين فعله بالفعل بأن يكون خيرا أو شريرا أو يتكهن تكهنا صادقا بذلك ؛ لأنه أمر لم يؤت علمه قبل أن يلابسه أو قبل أن يقع فيه ولا يعلم أيضا ما قدر له فى مستقبل حياته ، هل الخير أو الشر كما تقدم ؟ ولكن يحق لمن أسلكه الله طرائق الخير أن يستبشر وان مسه رشاش من الشر أحيانا •

ثم ان الله بعد أن خلق الخير وهو غرضه الأول الأعلى ، وبعد أن جعل الشر هو الناحية السلبية التى يتميز الخير بها ، كالنقص فى مقابل الكمال ، والظلام فى مقابل النور ، وأنت تعلم يقينا أن النقص معناه عدم الكمال ، وأن الظلام معناه عدم النور ، وذلك هو الشأن نفسه فى مسألة الخير والشر من حيث ان الشر سلبى كالظلام جعل للدلالة على وجود الخير والخير هو الأمر الايجابى المقصود بالذات لبارئ النسم — أقول بعد أن خلق الله الخير أمرنا بفعله مطلقا كشرعية عامة ؛ لأن الخير غرضه الذى يهدف اليه بأوامره ونواهيه ، بل قل : ان الخير هو غرض الله من خلق الكائنات وابرازها من حكم القوة والحفاء الى حكم الفعل والظهور مشمولة لقانون التطور والترقى ، وما وجود الشر بجانب الخير الا كما تكون العدمية بجانب الوجودية كسلب لها ؛ وحينئذ يمكنك أن تحكم بأن لا وجود حقيقى الا للخير ولا سيما أنه المقصود بالذات لله ولكل مجتمع راق ، وقد نهى الله عن فعل الشر لأنه التعبير الواقعى عن القصور الضرورى فى الكائنات اللازم عن نقصها الذى يتفاوته تتقرر مراتبها ، ولا معنى للاعلى والأدنى أو الأرقى والأحط والأكمل والأنقص سوى هذا والا تساووت الكائنات فلا تتميز مراتبها ، وحينئذ لا يكون ثمة فرق بين ما هو صالح وما هو طالح ، ولا ما هو خير وما هو شر ، وبعبارة أخرى : لا يكون ثمة فرق بين الجماد والحيوان ، ومن ثم بين الحيوان الاعجم والانسان المميز المدرك •

ولم يقل أحد من الناس قط سواء أنبيأؤهم أو حكمأؤهم أو علمأؤهم بأن الكمال فى اطلاقه والخير فى أكمل معانيه وأسمائها مطلوبان من الانسان فان ذلك خاص بالله وحده ، وانما المرجح والمعلوم والمفهوم أن الانسان خلق ناقصا ليتكامل وفيه استعداد ونزوع لهذا بالفطرة ، وخلق جاهلا ليتعلم وفيه للتعلم استعداد أيضا ووجد على شئ ضرورى من الخطأ والنقص ليصلحه بجهده وبكفاية وهبت له ، ويكون اصلاحه لنفسه بمثابة اللبنة التى يبنى بها درجته الخاصة به فى سلم التطور والترقى ، الذى هو السنة العامة لجميع الكائنات وللنوع الانسانى على الاخص .

واذن فلنا ازاء ذلك أن نفرض أن الشر والنقص والجهل وما الى ذلك هو مجرد التخلف عن الرقى والتسامى الذى هو الشريعة الشاملة فى الأخلاق وفى الدين وفى العلم والفلسفة جميعا ، وهو نفسه غرض الخالق من خلقه ؛ ولذلك اقتضت مشيئة الله أن يسوق النوع الأول الأرقى من مخلوقاته وهو النوع الانسانى الى ذلك الترقى والتكامل بضروب من الأمور والنهى وشتى الزواج والنذر ، ولأجل تلك الغاية السامية نفسها أمر الجميع بفعل الخير مطلقا ولم يستثن ، وباجتناب الشر مطلقا ولم يستثن أيضا ، مع العلم بأن كلا بالغ رتبته التى يستحقها باجتهاده وباستعداده .

ويتنزه الله عن ظلم عباده وهو الرحيم الذى بلغت رحمته بهم أن هيا لهم جميع وسائل الخير والسعادة وسائر ضروب العلم والمعرفة ، وحجبهم عن الغيب لكيلا تقعد بهم الهمم عن سبيل التقدم والترقى والسير فيه بصرف النظر عن المقدور الذى استأثر الله بعلمه ولم يطلع عليه أحدا من ملك أو شيطان أو ولى أو نبي ، حتى ولا ابليس نفسه يعلم ما ينتهى اليه أمره بالدقة .

وبعبارة أخرى لا يعلم ما أعد له من تقدير ووزن لأعماله مع العلم بأن الله هو الخالق والمقدر والمحاسب فى وقت واحد ، ولم ؟ لان له فى خلقه شئونا ، ولماذا له فى خلقه شئون ؟ ليتفاوت الخلق ويتنوع الصنع ، ويتدرج الوجود من النقص الطبيعى الى الكمال الالهى فى درجات عدة متتالية على أحسن وأبداع ما يكون من التدبير والنظام ، والا ظل الوجود كتلة بدائية ساذجة كان الجدير بها ألا تخلق . وهل يتم كل ذلك الا بوجود المعنى المسمى شرا كعرض للمعنى الجوهرى المسمى خيرا ، ووجود المعنى المسمى نقضا بجانب المعنى المسمى كمالا ؟

وبعبارة أخرى : هل كان كل هذا يتهياً الا بوجود الشيطان بجانب النبي كظل سلبي له والطارح الشقي بجانب الصالح التقى ، فيقوم معنى الطلاح والشر بجانب الصلاح والخير والهدى والكمال ، كما يقوم الظل بجانب الشمس كدليل عليها أو مقياس لدرجات ارتقائها في أوجها حين مسارها في منازلها ؟

وحسبنا استرسالا في ذلك اذ أنه مما يستقر في أفئدة سواد الناس ويجرى على ألسنتهم قولهم : لولا الفقر ما كان الغنى ، ولولا الظلام ما عرف النور !

وبمكنك أن تقيس على ذلك فتقول : ولولا الشر ما عرف الناس الخير قط ، والا فكيف كنت تميز بين الخير والشر والكمال والنقص مالم يكن هناك الناحيتان : السلبية والايجابية ؟ وكيف كنت تقدر القيمة الحقيقية لكليهما الا بالفوارق النسبية التي بينهما ؟ وهل كنت تحسب أن حكمة الله يغيب عنها أن الأمور تتبين بنقائضها ؟ وهل لو لم يجعل الله الشر (وهو ليس بغرض مقصود) الى جانب الخير (وهو الغرض المقصود) أفكنت تجد لاسم الخير تصورا في ذهنك ! وهل كنت تجسد له معنى مخصوصا ينطبق عليه لفظه مالم يقع في تصورك شيء من نقيضه وهو معنى الشر ؟ وهل كنت تفهم معنى الكمال الا بمعنى النقص ؟ ولم لا تقول : انك خلفت ناقصا لتستدل على كمال علة وجودك وهو الله ، بنقصك وأنت كائن معلول وتلك هي الحقيقة ، ثم تتكلم بهديته بعد النقص لتحقق مقصوده فيك وهو المرجح ؟ وبماذا كان يتعين الفاضل من المفضلول ويتميز الأكمل من الأنقص الا باختلاف درجات الخلق ؟

وفي النتيجة وفي ضوء سائر ما تقدم يمكننا أن نستنتج أن وجود الشر انما هو من لوازم وجود الخير كناحية سلبية له كما يكون السلب بجانب الايجاب في الكهرباء ليعينه ويدل عليه ويفرق بين درجاته قوة وضعفا ، وكذلك قل في وجود النقص بجانب الكمال .

وأنا شخصيا أعتقد يقينا أن الخير والشر معا مجرد طرائق وضروب ودلالات أو معالم تبعث المؤهل للخير على التقدم في سبيله ، كما أن شناعة النقص وبشاعته يدلان على جمال الكمال وسمو قيمته ، وليس هذا فقط وانما أعتقد أيضا أنه لو جمعت سائر معالم الخير وسبيله أمام الذي همى للشر بفطرته - لو « اعتبرناه » الشرير الأول في مقابل الخير الأول - لوجدناه قد أفاد من كل سبل الخير وسائل الشر والنقص كمن تعلم

الصلاح وهو شرير بالفطرة فوقف في محراب الصلاة وهو ينوى الشر بالناس فتكون الصلاة حينئذ هي وسيلة خير أحبولة من أحابيل الشر أقامها ذلك الشرير فهو شرير حتما وان تعلم وسائل الخير التي استعملها في عكس أغراضه !

ثم ان الناس بعد هذا وذاك درجات متفاوتة بالطبع بين أول خير وآخر شرير ، ولكل منهم حظه الضروري المقدور من درجات النقص أو الكمال ، وهذا نفسه ما يعين درجته في الحيرية أو الشرية كما نبهنا على ذلك فيما تقدم .

وينبنى على ذلك أيضا حظه من المدح أو الذم وأما الثواب أو العقاب فهما راجعان :

« أولا » الى ما وهب للانسان من حرية ، وما يتعرض له بتلك الحرية من مسئولية ، وهي مسألة قدمناها قبل هذا المقام .

« ثانيا » انه ليس الغرض من الثواب والعقاب مجرد لقاء الدينونة على كواهل الناس من خالقهم ، وتعرضهم للعقاب بغرض الكيد من الله لمخلوقاته والنكاية بهم ، وهو العليم بما فيهم من ضعف ، والرحيم الذي مد لهم من رحمته بساطا لا تنتهى حدوده ، كلا ولا شك أنك ستعجب من قولى : لأنه يعكس المسألة رأسا على عقب ، أقول كلا وانما القصد من ذلك بل السبب فيه هو الرحمة نفسها ، والا فقل لى : لى سبب فرضت الشرائع الوضعية والالهية ؟ ولأى غرض جعلت فيما شرعت شيئا اسمه الثواب وشيئا آخر اسمه العقاب ؟

وبعبارة أخرى : لم فرضت العقاب على الجريمة وأقرته ، وفرضت المكافأة على العمل الصالح النافع وجعلته أمرا مشكورا ؟

أنا واثق أكبر الثقة بأن جوابك أو جواب غيرك من الناس أهل العقول الراجحة سيكون حتما : ان السبب «الأوحد» والغرض الأول للشرائع والقوانين انما هو الرحمة بالضعيف ثم الرحمة بالقوى ، وبعبارة أخرى الرحمة بالضعيف لحمايته من القوى ، والرحمة بالقوى لكيلا يتعرض لضربى الأذى والتعدى منه على المجتمع أو من المجتمع عليه ، ثم رفاهية الناس بعد ذلك وأمنهم ، وتهيئة الجو الصالح لحياة اجتماعية منظمة أليس الامر كذلك ؟ أو ليس هذا هو جواب من يفهم روح التشريع من العقلاء ؟ واذا كان الأمر كذلك بالنسبة للشرائع الوضعية أفلا يكون بالنسبة

للسرائع الالهية وبالنسبة للرحيم الأعظم الذى شرعها أولى وأجدر ؟ وهل جهنم نفسها الا من رحمة الله ما دام الخوف منها رادعا عن الشر ؟ أوليست هى درجات متفاوتة فى الجزاء ؟ ثم أليس أخف تلك الدرجات عتابا هو أقربها للرحمة ؟

واذن فلا تقل لى بعد ذلك شيئا عن الثواب والعقاب ما دام الغرض هو سلامة المجموع وخير المجموع أيضا ، وبعبارة ما دام الغرض هو احلال النظام محل الفوضى واحلال الأمن والتوازن الاجتماعى محل التعدى والجريمة ، وقد قدمنا أن الله جلّت قدرته لو لم يخلق الناس كذلك ماعروا الأرض ولا عمرت بهم ، ولا تفاوتوا فى الاجتهاد ، وما تقدموا ، فلو أنهم خلقوا جميعا أشرارا ما عمر الكون ، وأيضا لو أنهم خلقوا جميعا خيارا ما عمر أيضا ، ولذا لا يمكننا أن نجزم بأن الناس قد خلقوا جميعا خيرين بالفطرة كما جزم بذلك سقراط ، ولا يمكننا أيضا أن نجزم بأنهم قد خلقوا كلهم أشرارا بالفطرة كما يرى أمثال (شوبنهاور) و (نيتشه) و (هوبز) ما دام للناس أمزجة متفاوتة وميول مختلفة وحيلة تهينها الوراثة والبيئة والمزاج الشخصى ، وزيادة على ذلك ما داموا يتفاوتون فى الحق والحكمة والفهم والغبابة والعلم والجهل الخ فهم فى هذا كله وفى حظهم من درجات الانسانية جد متفاوتين بحيث انك لا تفرق بين الفرد من أدنى تلك الطبقات وبين الحيوان الأعجم فى الحاصل والغرائز والعادات الا بجهد وببعض المميزات الضئيلة ، وان تفاوتوا فى القامة والسمة والنطق .

ثم انك لا تفرق بين الفرد من أعلى تلك الطبقات الانسانية وأرفعها وبين كرائم الملائكة الا بجهد أيضا ، وان تغاير النوعان فى ملابسة الأعراض البشرية أو التجرد منها .

هذا ولا تأخذ علينا أننا أسهبنا فى مثل تلك المسألة الصعبة/التي تناولتها عقول القدماء والمحدثين جميعا سواء فى عالم الدين أو فى عالم الفلسفة ، اذا كان الغرض من اسهابنا هذا تجلية المسألة وإيضاحها .

ولننه ذلك البحث الشائك بمثل يوضحه زيادة على ما قدمنا حرصا على العقول من الزيف أو القصور فى الفهم – نعوذ بالله من ذلك – ولكى نعبر هذا الموضوع بسلام نحن وقارئنا راجين أن يثمر اجتهادنا تثبيتها للحق واجلاء للشك ، وإبلاغا للعقول المتعطشة الى ما يروى الغليل فى مثل تلك الحقائق الغامضة ، ولست فى هذا بأكثر من مجتهد فى قضية من الحكمة ان أخطأ فيها فله أجر وان أصاب فله أجران .

وليكن ذلك المتل هو حال الطبيب مع مريضه : فان الطبيب يعلم تمام العلم ما بالمريض من نقط الضعف ، ويشفق عليه أيضا بحكم قانون مهنته شفقة لا يعلم المريض مداها ، وهو مع ذلك قد يأمر مريضه في بعض الحالات بالحمية واجتناب الطعام بتاتا الا اللب من قليل السوائل أو غيرها ويجب أن تلاحظ أن المرض نقص في البنية وشر في الصحة ، ثم لا يسلم للمريض بأن يحتج بضعفه ضد الامتناع عن الطعام الذي يشتهي ولا يحتج على مرارة الدواء الذي يبغضه طبعا مع أن الطبيب يعلم من ضعف المريض أكثر مما يعلم المريض نفسه ، ومع ذلك تراه يحثه على نشدان العافية والقوة والتوثب اليهما بطريق الحمية عما يؤذيه من طعام بكل الوسائل الممكنة ، وان اعترض المريض على ذلك لأن الصحة هي الخير المنشود ، وذلك بصرف النظر عن ضعف المريض وهو أمر واقع على « اعتبار » أن المطلوب الطبيب هو الصحة لا المرض والعافية لا الضعف ، وبتقدير أن الضعف الذي هو مقابل الشر فيما مثلنا له حالة عرضية طارئة على بنية المريض ، وأن الصحة (وهي في مقابل المرض) هي الأصل في قوام تلك البنية . وليس هذا فقط ، بل وبتقدير أن في طبيعة بنية ذلك الكائن عوامل طبيعية معينة على البرء والشفاء ، بل لا يمكن أن يحدث الشفاء الا بها وما غرض الطبيب الا تنشيط تلك العوامل الفطرية في بنية المريض .

واجمالا ان الطبيب يعلم من حالة المريض الضعيفة أكثر مما يعلم المريض عن نفسه ، ولكنه مع ذلك في تقويم بنيته واصلاحها وسلامتها لا يعترف للمريض بالضعف ولا يقره عليه ، ولا يقبل حجته اذا احتج بمثل النقص أو الضعف أو المرض الخ فان غاب عنك : لماذا يفعل الطبيب ذلك مع أن انسانيته ومهنته ، كل تلك « الاعتبارات » تقضي بشفقة الطبيب على مريضه ؟ فيكون الجواب : ان شريعة الطب التي لها الحق في تقرير واجبات الطبيب وتقديرها ، ولها الحكم الفاصل فيما يلزم المريض وما لا يلزم ، هي التي أمرت بذلك ، لأن غرضها الأول ، ومبدأها «الأوحد» هو الصحة لا المرض والخير لا الشر وهناءة المريض وليس شقاؤه بكل وسيلة تأمر بها شريعة الطب . فان شئت قل لذلك الطبيب : انك تعلم علم اليقين ما في مريضك من ضعف وما فيه من قليل قوة ، فلم تنهه وتأمره ولم تكلفه الجوع وهو منهك والصبر على ضروب العلاج وأنواعه وأنت تعلم أن ذلك شاق عليه ؟ ثم انك تسن له في معيشتة قانونا يسير بحسبه وبموجب ذلك تقول له : ان هذا خير لك اذا فعلته : وذاك شر لك اذا أتيت به قل كل ذلك للطبيب ، ولن يكون جوابه الا أن العبرة في كل

ذلك بالمقاصد وليس بالوسائل وما دام الطبيب حكيما فى فنه وهو الأمر
الناهى ، وما دام غرضه هو الخير لا الشر - فكل سبيل يؤدى الى ذلك
شريعة محمودة .

وهذا الصنيع نفسه هو ماتفعله الشرائع الالهية مع الانسان الذى
غالبا ما يكون مريض النفس ، ويجب حثه بالأمر والنهى على سلامة تلك
النفس وحفظها على أن تسلك بها دائما الطريق المؤهل لخير الانسان
وسعادته ، وذلك هو نفسه غرض الله من سن الشرائع الالهية ، وارسال
الرسل والحكماء ، كأطباء يحافظون على سلامة نفوس مخلوقاته الانسانية
التي فضلها على كثير مما خلق .

وما مثل الانسان بالنسبة للحرية والمسئولية أو الخير والاختيار الا
كمثل والد رحيم أعطى ابنه مبلغا من المال ، ثم قال له : تصرف فيه كيف
تشاء وبالطريقة التي تريد وانى وهبت لك فى كل ذلك كامل الحرية فى
مقابل شرط واحد ، هو انك مسئول عن تصرفك أمامى : فالابن حر فى
الفعل والتصرف ومسئول فى النتيجة ، واذا كان حرا ومسئولا فى آن
واحد ، فهو ليس حرا مطلقا ولا مجبرا مطلقا ، وان المقصد من الشرط
الجارى بينهما هو مصلحة الابن وليس الايقاع به أو رغبة الضرر له .

وعلى سنة الله تلك فى شرائعه - جرت سنة سائر القوانين حتى
الوضعية منها ، فان القانون الذى غرضه سلامة المجموع ورفاهيته وأمنه
يطلق الحرية لجميع الناس فى تعاملهم ، ولا يتدخل فى تصرفاتهم
الشخصية ، ولكنهم فى الوقت نفسه مسئولون أمام ذلك القانون عن
نتائج تلك التصرفات والاعمال ، وله أن يحكم عليها بالحرية أو الشرية
وبالإباحة أو بالادانة ؛ فان سألت أهل الفقه بالقانون : ما الغرض من أن
القانون يطلق للناس الحرية من ناحية ، ثم هو يقيد بها من ناحية أخرى ؟
فلا يقال لك الا أن المقصد الأعلى للقانون هو سلامة المجموع وأمنه وحرية
لا أكثر ولا أقل ، فهو يبيع الحرية بمقدار يتفق مع مصلحة الجميع ؛ وقد
مر بك ما قدمناه فى ذلك ، وانما جئنا بمضمونه هنا لدعم الفكرة
وتأييدها ، ولتعلم أن الله سبحانه وتعالى فى وجوده الأعلى صفات مطلقة
تحدوها الحرية ويصطحبها النظام وحسن التقدير بصفة شاملة ، وأما
نحن البشر فلا نملك من تلك الحصاص بالغة فينا ما بلغت من السمو
والعظمة الا أضواء ضئيلة مقتبسة من ذلك النور نستضيء بها فى حياتنا
الأرضية ، وتعكسها كفاياتنا الانسانية على عالم الذات وعالم الموضوع
جميعا .

الباب العاشر

الفصل الاول

السببية والغائية في الوجود

قد تبين لك من مجموع ما تقدم أن الوجود الأول المطلق العلى انما هو وجود كامل شامل موحد ، وأن كل وجود عدا وجوده أثر لازم عن النشاط البازغ عن الصفات الالهية كفاعليه خاصة بها ، ووجود الذات يتضمن وجود الصفات طبعاً لأنها نعوت للذات ، وعلمت أيضاً أن وجود الصفات متضمن لوجود النشاط ضرورة لأنها صفات نشيطة ولنشاطها واقعية في الوجود ، بما ينشئ من أكوان وبما يحدث من محدثات ويشيئ من أشياء ، وبذلك يكون الوجود الالهى هو الوجود الأول العلى الموجب ، وكل وجود سواء وجود امكانى «اعتبارى» سلبى بالنسبة له ، وعن ذلك الوجود الوجوبى الثابت نشأ مبدأ السلبية والغائية فى الكائنات .

فالسببية هى اعلان الموجود الواجب لذاتيته ، والغائية هى السعى بكل كائن الى نشدان كمال العلة التى منها بدأ وجوده ، وبعبارة أخرى : عودة كل ما هو جزئى الى ما هو كلى ، وكل ما هو امكانى الى الوجود الوجوبى المطلق كره أخرى، وهكذا دواليك حتى يعترى الكائنات التحليل والدثور ، فتعود الى محتدها من القوة الحفية التى تعبر بطاقتها عن وجود القدرة الالهية ، وبذلك تظهر الفروق النسبية بين الممكن والواجب ، والظاهر والباطن وبين ما هو وجوبى ايجابى وما هو امكانى سلبى .

وانت تعلم طبعاً أن لكل شئ ظاهراً وباطناً أو مظهراً وحقيقة ، وأن ظاهر كل شئ يرجع ضرورة الى باطنه أو حقيقته معبراً عما فيه من تأثير بالعلة الموجودة له والفاعلية البادى فيه نشاطها ، والصيرورة التى ينتهى ضرورة اليها . وبعبارة أخرى أن باطن كل شئ مقوم لظاهرة ، وظاهر كل شئ لازم عن وجود باطنه الذى يتضمن وجوده ونشاطه تضمن العلة

لعلولها ، كما تتضمن الفكرة سائر ماتحويه من معان وأسباب للفعل ، ولذلك يتضمن الاطلاق الالهى كل ما هو ذاتى وكل ما هو موضوعى معا . بمعنى أن لصفات الموجود المطلق (الله) فاعلية ونشاطا تقوم بهما ظواهر الكائنات وبواطنها ويكون ذلك النشاط فى عمومه كأسباب أو علل قريبة لتلك الظواهر ، ثم ترجع الأشياء عودة اليها كغاية نهائية تنشدها ، فهى المبدأ وهى الغاية لكائناتها ، وأن تلك الأسباب والعلل المشيئة نفسها ترجع الى صفات الله كنشاط مقوم بها ، وقد عرفنا أن الصفات مقومة بالذات ولازمة عن وجودها كموصوف لها . وتكون ذواتنا قد استمدت ضمنا عن تلك الصفات نفسها كيائها الحيوى ونورها الشعورى والادراكى كما استمدت منها الظواهر المشيئة النور المرئى الذى يظهرها وغير المرئى الذى يكونها ، بالطاقة الذرية المكونة ثم المحولة ؛ ولذا كان هدف الكائنات جميعها التحول والترقى الى ما هو ألطف وأكمل دائما طلبا لاصلها الذى صدرت عنه ، وهذا نفسه معنى الغائية فى الوجود .

وفى التقاء الامكانى بالوجوبى فى نقطة العلية مرة أخرى تظهر حكمة الوجود ويظهر جلال سببه الأول ومقومه وفى تعاقب هذا التحول الوجودى من الاطلاق الى المحدودية ، ومن المحدودية الى الاطلاق ، وبتوالى ذلك التعاقب ، نشأ فرض الزمان والمكان لتعيين رتب هذا التحول ، وكيف لتفاوت النسب والاضاع الكونية ، وكذا الابعاد كنقط أو احياز فى تيار السرعة العامة ، ثم ما نسميه بالجواهر والاعراض وهى كيفيات التشيؤ وصوره ، وتلك الواقعية ، واقعية الأشياء فى وجودها ، وهنا وفى هذا المحيط تتقرر القوانين كالجذب والدفع والالفة والتنافر ، ومبدأ التكامل ومبدأ حفظ الطاقة .

وكل هذا يدل على أن سبب اليجاد والتطور والغاية سبب أولى واحد ، وذلك السبب هو توحيد صفات المبدع الاعظم ، وهو أيضا سر الاتصال بين الطبيعة والفكر وسر علاقة الكائنات بمبدعها ، ومن ثم سبب تحقيق بروز النشاط الصفاتى الالهى المطلق بالفعل لتكوين الأشياء ، ثم عودة الأشياء الى اصلها بالترقى ، وذلك أمر بديهى ، وهذا النشاط البازغ من عالم الوجوب لتكوين عالم الامكان وتعيين صيرورته نشاط شامل ، يتضمن سائر مايبدو فى الكائنات من قوة وحركة ، وان تعددت أساليبها سواء فى وحدات الكائنات أو فى مجموعها ، وكلها آثار عابرة للصفات الالهية المطلقة .

وببدأ ذلك النشاط الكونى بالقوة الطبيعية التى هى النشاط العلى لصفة القدرة ، وعن القوة تتولد الطاقة فالحركة فالعناصر فالشئ طبعاً .

ومن مظاهر القوة أيضاً ما ندعوه مجازاً بالروح الحرارى والروح الكهربى أو المغناطيسى وغير ذلك ، وهى درجات منحطة نسبياً من الحيوية العامة للوجود ، وأما الحياة فى درجاتها العليا ، وبعبارة أخرى المبدأ الحى - فعنها أو عنه يصدر ذلك النشاط الذى يقوم به النمو والتطور ، ثم الشعور والادراك والارادة ، تلك الكفايات الممثلة فى الكائنات الحية ولا سيما فى الانسان وما أوتيته من علم ومعرفة .

والقوة يساوقها ويتضامن معها فى تكميل الكائنات وتجميلها ما يبدو فى الاحياء العليا (كالانسان) من حياة ووعى وارادة، وكلها ، ناشئة عن نشاط الصفات الالهية ضرورة كلوازم فعلية لها .

وذلك النشاط المطلق - طبيعياً كان أو روحياً ، وبعبارة أخرى ذاتياً أو موضوعياً - هو فى أقصى حقيقته مجرد حركة روحية « علياً » أراد بها المبدع تحقيق وجوده وتقريره فى العقول والأفكار ، ثم الدلالة بنشاط صفاته على ذلك الوجود التلقائى الأول .

وان حركة ذلك النشاط متجهة الى علته وهى الصفات ، وحركة الصفات فى علاقتها بالذات تحقيق لصيرورة الكائنات بأسرها تحولاً وتطوراً الى مبدعها (الله) كفاية لها ، كما كان سبحانه مبدأها الأول .

ثم اعلم أن تبادل العلاقة بين صفات الموجود المطلق وبين ذاته لو سميناه تجوزاً حركة أو نشاطاً انما يكون نشاطاً معنوياً روحياً بحتاً ، وقلنا هذا مجازى أيضاً ، لأن ذلك أمر تلقائى خفى لا تمثل به أية حركة للكائنات ، وحتى ما نسميه حركة روحية حادث أيضاً بعد تلك العلاقة التى نتكلم عنها ، ونحن البشر نلجأ دائماً الى المجاز والاستعارة اذا ما أعيتنا الحيلة فى التعبير عن الامور الالهية التى هى فوق الطبيعية فنحصرها فى الفاظنا المحدودة ومعانينا الطبيعية الضيقة ، لأننا لا نعرف من الحركة فى عالمنا هذا الا مثل حركة الانتقال أو الحركة الدائرية أو المستقيمة أو حركة التحول ، بيد أن ذلك النشاط الروحى الالهى المقصود عبارة عن نشاط معنوى حاصل عن ادراك الذات الالهى لوجودها وخصائصها وعلمها بأن لها خصائص ، مع العلم بأن نشاط تلك الخصائص نفسها مطلق لا يحد ولا يوصف بإشارة حسية مهما وصفناه أو حددناه أو أشرنا اليه من قوى الفاظنا الحسية المحدودة ، وهو مع ذلك النشاط

الذى يلزم عنه نفسه بروز الكائنات كتحقيق لوجوده ، ويلزمه ملازمة المؤثر لآثاره التى أحدثها ، ومع أن حركاتنا الكونية حركات انفعالية محضه ومادية صرفة فهى ناشئة عن ذلك النشاط وان كان هو نشاطا معنويا بحتا ، وهذا ليس بمستغرب اذ أن ذواتنا نحن معنوية ، وتحدث عنها مع ذلك حركات وأفعال حسية وواقعية .

الفصل الثانى

مجال العرفان بين ادراك الانسان وبين الحقيقة

وأنت تفهم هذا جيدا اذا تأملت فى حياة ذاتك التى صيغت على نمط يجعلها ممثلة لنشاط صفات الله ، لأنها نفخة من روحه ومن حيث ان لك فى ذاتك حركة معنوية متبادلة بين ذاتك وبين مشاعرك الادراكية، وبعبارة أخرى خصائصك أو كفاياتك وهى معنوية ، ولك أيضا حركة أخرى بين تلك الكفايات نفسها وبين محيطك الخارجى ، وهى عالم الموضوع الحي المتجاوب مع مداركه الذاتية ، مثل شعورك الوجدانى وادراكك العقلى والحسى ، ثم ان لك مع ذلك أعمالا تؤسسها أفكارك المعنوية ، وان لتلك الأعمال أثرا خارجيا واقعيا فى عالم الموضوع . وجميع تلك الحركات فى مبعثها من ذاتك معنوية طبعاً ، لأنها مجرد اتجاه من الذات الى خصائصها ثم من الخصائص الى الموضوع ، فينتج عن ذلك معرفة وعلم هما معنويات أيضا وان تعلقا بالخبرتين : الموضوعية وهى حسية ، والذاتية وهى معنوية .

وبذلك التبادل بين عالم الذات وعالم الموضوع ، وبسبب ما يستقر فى الذات من عرفان - تحصل اليقينية فى عالم العلم وعالم الفلسفة وعالم المعتقد جميعا ، ويحصل كذلك التجاوب بين الصفات الالهية المقومة وبين صفاتك الانسانية المقومة .

وما اليقين على التحقيق بدرجاته الثلاث - علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين - سوى تقابل وتجاوب لما فى الذات الانسانية النسبية المحدثه من نزوع الى المعرفة ، وما فى علم الذات الالهية الازلية القديمة من حقيقة يدركها العارف تدريجيا بذلك التقابل والتجاوب نفسه الهاما أو تعقلا أو احساسا ، ويدرك أيضا صلة ذاته بتلك الذات ، فيؤمن

بوجودها كعلة مقومة لكيانه الروحي والجسماني ، ويدرك وجود ذاته ككائن معلول مقوم ، وبهذا وذاك يفقه معاني ودلائل ما أحدثته تلك العلة الانهية وما تحدثه من كائنات محسة أو معقولة ، مما هو مدخر فى علمها القديم ، ويظل علم الذات الالهية مع ذلك أوسع وأرفع مما يعلم كل عالم وكل عارف تسبب اطلاقه وشموله مع نسبية مداركنا فى مجموعها .

ولا معنى لهذا الا تقابل ما فى الذات الانسانية من حقائق مفاضة عليها ومعرفة موهوبة ، لما فى الوجود المطلق من تفاصيل علم الله وحكمته بصفة ثابتة لدنية تلقائية مطلقة ، وبعبارة مضمرة : ان ما يبدو فى الوجود على اطلاقه من حقيقة مطلقة ، ان هو الا تطابق لما هو واقع فىنا وفى الوجود بالفعل من نشاط ادراكي الهى مشيىء للواقعات (كحقائق نسبية) لما تتجلى به الذات الالهية ويبزغ عن خصائصها العليا كحقائق تتراعى فى الوجود بصفة مطلقة ، ويظهر ذلك فى الانسان على الأخص ظهورا جليا ، فيقابل ما فى الذات الانسانية من كفايات كالادراكين العقلي والحسى والوجدان والبصيرة - ما فى الوجود من علم ومعرفة ومعتقد ، ولذلك كان الانسان فى أرقى أفراد هو الصلة الوحيدة بين الوجود الطبيعى الممكن وبين الوجود الالهى الواجب ، وبعبارة أخرى بين الله والكون ، ولهذا السبب نفسه كان كل ما فى الكائنات من شىء محس موضوعا لما فى الذهن الانسانى من ادراك حسى ، وكل ما فيها من مدركات عقلية ، موضوعا لما للانسان من ادراك عقلى وكذلك كل ما فى الوجود من فن وقيم أخلاقية أو معتقد دينى - موضوعا لبصيرته .

وسواء حصلت اليقينية فى ميدانى العلم والفلسفة عن طريق الخبرة الذاتية أو الموضوعية أو فى ميدان الفن عن طريق التذوق الفطرى للجمال والجلال والشعور بالقيم ، أو فى ميدان المعتقد عن طريق بصيرة القلب وشعور الضمير - فان اليقين فى كل تلك الميادين ومن كل وجه ناشئ عن كفايات الذات الانسانية التى عددناها ، ونتيجة لنزوعها وكفاحها فى سبيل المعرفة ، أما حواسنا فتجسم المحسبات اعتمادا على ما فيها من صور وكيفيات وأوضاع وصفات أولية أو ثانوية متأثرة بواقعيتها ، ثم تقدم تلك الصور والكيفيات لادراكنا الحسى فى كهف الذهن ، كما تقدم الآلة الناقلة للصور أطياف تلك الصور الى لوحها الحساس فى غرفتها المظلمة ، فيستنتج الادراك الحسى مدلولات الأشياء مجردة عن الشئئية فى مجال الذهن ، ثم يقدمها بدوره كمعان معقولة الى العقل الذى هو العين الحقيقية لعالم الذات فى عالم الموضوع ، ليزن قيم تلك المعانى ويصدر حكمه عليها سلبا أو ايجابا .

وبعبارة أخرى : ان العقل يحلل معاني الأشياء وسائر التصورات والمعقولات تحليلا ذهنيا ، ثم يبويبها مستقرنا لها وواضعا اياها تحت أقسام ومقولات عقلية كالكم والكيف والظرف والماهية الخ ليكون من ذلك مقومات يستنتج منها نتائج العقلية ، وأما البصيرة فهي تحاول توحيد الحقائق ثم ردها الى عللها الالهية ، فتكون عن ذلك للوهلة الأولى بفضل بديتها وبعد نظرتها يقينية ثابتة ، ولو لم ترجع في ذلك الى تحليل الادراك الحسى أو تحليل الادراك العقلى .

وأفضل المعرفة ما تأتى عن سائر تلك الكفايات مجتمعة ، فان كان لابد من افرادها فاعلاها كفاية البصيرة ، ثم تليها كفاية العقل ثم كفاية الحس ، وذلك أن للحس خطأ المشهور ، وللعقل هفواته وقصوره ، وللبصيرة أيضا غموضها الذاتى الذى لا يمكن البرهنة عليه الا من طريق العقل الحسى وان كانت هى أعمق الكفايات وأوسعها وأكثرها اتصلا بعقلنا الباطن وبوجداننا .

وينتج عن هذا البحث فى السببية والغائية أن لنظام الطبيعة بل للوجود بأسره فضلا عن مبدأى التكون والتحول - مذهباً غائياً تنزع به الروح تحت اسم المبدأ الحيوى الذى ينساب وهو يقود كائناته منبعثاً ومتربحاً عن ارادة الهية « عليا » فى سلم التطور والتسامى ، ويحدد له الطريق الى غايته وعى الهى فائق ، ثم يحدوه فى مسلكه نشاط القدرة تحت اسم القوة الطبيعية وتدبير الحكمة العليا وتقديرها تحت اسم القوانين والنظم . وذلك يوجب ضرورة أن كل حادث فى الكون بل فى مجموع الوجود ظاهره وخفيه لابد أن يكون له مصدر الهى يصدر عنه ومذهب يسلكه ، ووعى يعين اتجاهه ، وارادة تنظم علاقته ونظمه .

وبيان ذلك أن الطبيعة بجميع وحداتها وسائر حوادثها تنزع دائما الى التحول والترقى مرتبطة بغاية تنشدها ومبدأ يسوقها ، حالة أنها تعبر طريقا مرسوما لها من قبل ، هو سلم التطور والترقى .

والغائية - وان لم تكن سببا أوليا للوجود - ناشئة عن السبب الأول وعن المسلك الذى رسمه للكائنات . وهكذا تصبح الغائية كهدف عام لجميع ما فى الكائنات من نزوع وتحول وترقى وتطور ، يشهد بوجوده وواقعيته الاختبار والاستقراء الصادق ، وتكون القوانين الطبيعية على ذلك مجرد ميول فى الكائنات الى التوحيد والتنظيم والقصد والغاية . ويؤكد ذلك ويدل عليه وجود القوانين مثل قانون الالفه ، وقانون الاقتصاد الطبيعى فى الطاقة ، وقانون اقتسام العمل وقانون التبادل

النسبى فى النماء العضوى الذى يظهر ظهورا جليا فى تركيب العضويات وتكوين وظائفها ، الأمر الذى يبعث على فكرة وجود نزعة تشمل سائر الكائنات نحو القصد والغاية ، ومن ثم ان هذا الاتساق والتوحد والتنظيم يدل على الوجود الالهى الأول ، وعلى توحيد صفات الله وتوحد أفعاله . وكل ذلك هو ما تعبر عنه الفلسفة بالسببية والغائية فى الوجود . ويعبر عنه العلم بالعلية والضرورة ، ويعبر عنه المعتقد بالبده والنهاية ، وتعبر عنه الحقيقة بنزوع الصفات الالهية ذات النشاط وتوحيها المتدرج من رتبة الأزلية الى رتبة الأبدية عن طريق البطون والظهور فى الوجود ، وتكون الأزلية والأبدية فى النهاية وجهين لحقيقة متوحدة هى الحقيقة المطلقة .

الفصل الثالث

سبب الأسباب وغاية الغايات

وقد فهمنا من كل ما تقدم أن الوجود قد بزغ عن صفات الله ، وأنه سبحانه يشرف على الوجود ، ويؤثر فيه بنشاط صفاته المحدثه التكوين والتحول والتطور ، وبذا يتحدد مبدأ الوجود ، وتحدد أيضا غايته ، وأن الله سبحانه قد أبدع الوجود عن ذاته بطريق التجلى من الذات للصفات ، وليس التبدل ولا التنزل ولا الملازمة بالحلول والاتحاد أو التحيز . ولم يكن سبحانه أوجد الأشياء من شئ زائد عن الذات ، بما أن أحداثها وتشويؤها نتاج للفاعلية الكامنة فى صفاته ، ولم ينشئها من عدم سابق على وجودها ، لأن العلم لا وجود له ، وإنما هو فى لغة الوجود أيضا من مادة كانت معه فى الأزلية ، لأن المادة اذا جردت شئيتها انتهت الى طاقة ذرية ، والطاقة مركز نشاطى للقوة التى قدمنا أنها أثر للقدرة (الالهية) أو وجه من أوجه تصرفها فى محيطها ، وقد ثبت أخيرا من طريق العلم أن المادة كائن معلول للقوة العامة ، ولم يبدع الله الكائنات من العقل ، لأن العقل أيضا كائن نسبى معلول ولا يمكن تشيؤه وإن تجاوب مع الأشياء ، وهو ناشئ عن الوعى الأزل الذى يبرز عن صفة من صفات الله وهى العلم ، وتكون الحقيقة المحضة المحصورة والمفهوم المرجح أن الله قد أوجد الوجود عن اقتدار فى ذاته لأنه نتيجة لفاعلية صفاته وبدافع تلقائى من ذاته لأنه صنيعه ارادته ، ونشأه عن فاعلية قدرته اذ هو أثر لنشاطها ، ثم أفاض الحياة والوعى والسببية والنظام والغائية

عليه ابداعا واقتدارا كما يفيض النور والهواء والماء وغير ذلك من الخصائص الكونية التي بها تستمر حيوية الكائنات ويستمر وجودها .

ومن عجائب صنع الله أن الأصل في تكوين تلك الكائنات المتعددة كائن بسيط ومتوحد (هو الطاقة) ، وكائن الوجود موجة في بحر وجوده تعالى أو طفرة صدرت عن تأثير صفاته الفعالة المؤثرة في محيطها بلا دافع خارجي أو حاجة داخلية ، وانما هو محض كرم من الذات الالهية مفاض على آثار وجودها ، وبذلك يكون قد تم للذات بروز فاعلية صفاتها من البطون الى الظهور ، ومن القوة الى الفعل ، وتسنى للصفات أيضا تأثيرها في مظاهرها ومحيطها الذي أنشأه كفيض لها متحقق في الخارج .

فليس ثمة إذن من وجود بالحقيقة الا لموجود واحد وجوده مطلق وشامل هو الله ، وكل ماعدا وجوده تعالى مما يحتمل أن يعد وجودا انما هو امكانى تقديرى وحوادث مترددة بين الوجود والعدم كآثر نشاطي (يبدو ويغيب) بين صفات الله وذاته ، وتلك الذات المتمتعة أزلا وتلقائيا بالحياة والقدرة والارادة والوعى والكمال .

والعلاقة بين الذات وصفاتها مطلق نشاط ، والنشاط ينتج فعلا طبعا ، والفعل فى أدق معانيه حركة معنوية بين الفاعل المدرك للفعل وفعله المدرك له ، فهو تبادل نسبي بين الادراك والفعل من حيث ان كل فكرة للفاعل تتضمن ضرورة فعلا من الأفعال يبرزه نشاط الفاعل فى محيط أفعاله .

ونتيجة استقراءنا هذا تدلنا على أن التبادل الحاصل بين الذات الالهية وصفاتها تبادل ترتيبى فى الذات غير منعكس ، فالذات هى الذات من وجه ، وهى الذات والصفات من وجه آخر حيث ان الصفات مجرد نعوت للذات معبرة عن وجودها ، ثم ان الصفة هى الصفة والتأثير من وجه ، بيد أنها منزهة بروحيته المعنوية عن التلبس بمادية الأثر أو بشيئته أو معنويته من وجه آخر ، لأن الصفة مجرد فاعلية للذات توصف بها وتدل عليها ، والأثر مجرد انفعال لتلك الفاعلية ، وشيئية الآثار سواء اختلفت مع معنوية الصفات أو اتفقت معها (بأن كان الأثر أيضا معنويا) - فهما لايتفقان فى الرتبة ولا فى الأصل (الصفات الالهية وآثارها الخارجية) .

والفرق بين الأثر والمؤثر واضح جلى ، ومعنى هذا أن ليس الأثر هو الصفة ، وليست الصفة والأثر معا هما الذات من حيث ان الأثر انما هو محض نشاط للصفات ، والصفة طبعا مجرد نعت للذات ، والنعت

ليس شيئا سوى خاصة فى المنعوت يوصف بها كالعقل أو الحليم
مثلا (١) •

وتظل الذات الالهية منزهة بسائر معانى التنزيه عن الارتباط
بالمحدثات أو ملابستها ملابس حسية أو شبه حسية سوى أنها المبدعة
المؤثرة والمحدثة لكل حادث فى الوجود بمجرد نشاط صفاتها وتأثير
خصائصها ، فلولا وجود الذات القائمة بهويتها ووجود الصفات القائمة
بالذات ووجود الفاعلية القائمة بالصفات ووجود نشاط الفاعلية المؤثر
فى محيط الحوادث الوجودية ما وجد شيء ولا تحرك شيء ولا كانت حياة
ولا موت ، ولا نظم ولا قوانين ، ولا أسباب ولا مسببات ، ومن ثم لا قوة
ولا طاقة ولا حركة ولا سرعة ، واجمالا قل : ولا وجود لشيء أبدا •
والا فمن أين كان يأتى كل ذلك لو لم يكن ناشئا عن نشاط خصائص
السبب الالهى الأول ؟ وقد رأيت فيما تقدم أن الوحدات العليا فى
الكائنات كالفكر مثلا أو المادة أو القوة لا يمكن أن تتناول الى تلك
الرتبة ، (رتبة العلية المطلقة للوجود أو تعليقه) وذلك لقصور ذاتي
فيها ، وأن تلك المنزلة السامية (العلية المطلقة) لا ينبغي لشيء فى
الوجود الا للسبب الأعلى المتوحد هو الله بما لذاته من صفات مطلقة
وأفعال حرة. تعلق نفسها ، وتعلل وجود الكائنات ضمنا •

فالتبادل الحادث بين الصفات وصفاتها تبادل ادراكى معنوى مجرد
كما بينا ذلك مرارا ، وكذلك التبادل بين الصفات وآثارها تبادل فاعل
معنوى مع فعله المعنوى أيضا ، لاجداث أثر عملى شئى واقعى ، أو
ادراكى معنوى ، وأنت تعلم أنه يتكون عن ذينك الأثرين (المادة والعقل)
- عالم الذات وعالم الموضوع (عالم الفكر وعالم الأشياء) • ولا غرابة
فى ذلك ، اذ كانت الفاعلية مجرد صفة معنوية فى الفاعل بصرف النظر
عن شئئية الفعل أو معنويته وتوحيده أو تعدده ، فقد يتوحد المصدر
وتتعدد الأفعال ، وقد يكون المصدر معنويا خفائيا والأفعال واقعية
محسنة ، كما يحدث بين الحياة والحي مثلا أو بين الادراك والشيء المدرك •

ونريد أن نقول فى عبارة واضحة : ان الوجود بأسره يبرز عن ذات
الفاعل الأول كآثر لصفاته التى هى حياته ووعيه (العلم الالهى) وإرادته
وقدرته ، وكلها نعوت يلزم وجودها عن وجود الذات كما قدمنا ، وليس

(١) لأن التمثل فى العقل والحلم فى الحليم والقدرة على الكتابة فى الكاتب الخ كل هذه
مجرد نعوت وخصائص مستندة لذات العقل والحليم والكاتب تدل على ما للذات من
اقتدار على ما ينتج عن ذلك من أفعال فى الخارج •

لها ذاتية مستقلة عن الذات وان وجدت لها آثار واقعية في الخارج ، وبذا يكون عبارة عن موضوع لفاعلية ذات السبب الأول (الله) ومظهر للتناج المعقولة التي تحدثها تلك الفاعلية الالهية بناء على علمه الذي نستمد منه كل علم ومعرفة وكل خبرة باطنية كانت أو خارجية .

ومن المؤكد أن بين الفاعل وفعله ، وكذا بين المدرك ومدركه - علاقة تلازمية ضرورية لاختفاء فيها ، وبعبارة أخرى : ان العلاقة بين خصائص الكون المبدع والكون المبدع تبدو كما لو كانت علاقة الايجاب بالسلب ، ولما كان السلب حادثا عن وجود الايجاب كصدى له كانت كينونة العالم المنفعل المتكون المتشبيء بالنسبة لحقيقته كذلك ، فلا بدع أن يكون هذا الكون المتشبيء الذي نحسه ونلمسه مجرد أثر لصفات المبدع التي هي ايجابية النشاط والفاعلية .

وبما أن وجود الفاعل شرط ضروري لوجود الفعل فان بروز الفعل ونشاطه نتيجة حتمية لوجود الفاعل ، وهذا هو الفرق الدقيق بين المؤثر والأثر والسبب والمسبب والعللة ومعلولها ، ولذا ترى من طبائع الموجودات النزوع الى الرجوع الى أصلها ومبدئها كغاية لا تنشدها في الحالة التي تساوى تماما عودة السالب الكهربى لموجبه ، وارتباط الظاهرة بعلتها ، مما يدل على أن وجود الكائنات المتحولة وكذلك مصيرها نتيجة لازمة عن فعل الهى ذاتى ثابت غير متحول ، وما النزوع في الكائنات تحت علتها .الا تعبير فعلى عن معنى تحولها وتطورها وهو مبرر أيضا لقانون الترقى .

وعلى هذا يمكنك أن تقول : ان الكائنات فى مجموعها قد تكونت عن نشاط روى تكثف ليتسامى مرة أخرى ، وذلك مايربط مبدئية الوجود بغايته النهائية ويوجب ما بين ذلك من تحول وتطور . وان الكائنات مهما جد العقل الانسانى فى فهم علتها أو تجاهل ذلك الفهم لا بد أن يكون مصدرها ونبعها وجودا ثابتا مركزيا شاملا موحدا ، وأن يوجد لها سبب معنوى أولى يدرك ويرى مع أنه لا يرى ، ويكون معقولا وان لم يكن محسا ، فيضم فى توحيده وشموله شتات الفروع ، وينسق علائقها بالأصول وهى السنن الكونية ، ويحدث بينها الألفة بتدبيره ، ثم يجعل صيرورتها الى غاية محققة وان كانت فى خصائصها وعلائقها أو اتجاهاتها متنوعة متعددة ، وذلك المبدأ لا أخاله الا معروفا عندك بعد الجمل الكثير من التبيين والتدليل اللذين قدمناهما على وجوده .

وقد علمت أن السبب الاول المعين لحوادث الوجود وأشياءه ونظمه

وسائر ما وراء ذلك من علل أو عوامل وهو متصف بالحياة والعلم والقدرة والارادة - جى ، وحياته ذاتية له غير مستمدة من غيره لأنه الموجود الأول ، فالحياة صفة قائمة بذاته وهى صفة روحية طبعاً ، ولها أثر فى الخارج ، وكذلك علمه وادارته وقدرته ، وبذلك تكون أول حركة منبعثة من مصدر الوجود الى محيطه ، وبها يتم نشوء الكائنات الحادثة كنتيجة متشعبة - انما هى فى نفسها روحية معنوية أيضاً ، ومناسبة فى لطفها للمصدر الذى بزغت عنه ، ثم تتكشف بالتدريج بسرعة الطاقة الذرية الى أن تضير أعياناً واقعية مرئية .

ولا تستغرب بزوغ شيء له واقعية عن أصل معنوى والا فارجع الى ما أظهرناك عليه من أمثلة بينا فيها ان الفاعلية نفسها « باعتبار » أنها فاعلية مجردة - كائن معنوى ، من حيث انها مجرد اقتدار على الفعل ، ويتساوى بعد ذلك أن يكون مفعولها معنوياً محضاً أو شيئاً مجسماً ، وفيما لديك من قوى الطبيعة حقائق تدركها ادراكاً فقط ، ولا يمكنك أن تنظرها أو تلمسها ، مع أن آثارها فى الخارج : أشياء واقعية كالطاقة والاشعاعات والأطيفاف ما فوق وتحت الأطيفاف الملونة للشمس ، ولك ازاء ذلك أن تسمى ذلك النشاط المعنوى الذى نحدثك عنه بالفعل الشامل لآثار الحياة والبوعى والارادة والقوة .

ويبقى ثمة معك شيء آخر وهو الفعل المنفعل المحدود ، وذلك ما تبصره فى حركات الكائنات وعلائقها من خصائص وصفات طبعتها عليها خصائص مبدعها ، ويسمى الناس ذلك عرفاً وعلماً - بقوى الطبيعة أو خصائصها .

ولا تنس أن كلمة طبيعة نفسها تدل فى معناها وفى مبناها على أن مسماها مطبوع من غيره ، وقد ذكرنا فيما تقدم أن لفظة طبيعة على وزن فعيلة بمعنى مفعولة مثل صنيعة بمعنى مصنوعة وقتيلة بمعنى مقتولة فتوزن عليها طبيعة بمعنى مطبوعة ، وبذا تكون الأفعال المنفعلة المتشعبة المتطورة كمقدمات تضعها الحقيقة المطلقة ليتم بها بروز الكائنات كآثر لذلك الفعل الالهى الفعال الذى هو نشاط الصفات الالهية والذى قامت به أول حركة فى الوجود ، وكما برزت تلك الآثار عن نشاط الصفات الالهية تعود راجعة اليها فى تركيبها وتحليلها وتحولها مداً وجزراً كنتيجة عامة للمقدمات التى أصلها الحقيقة الالهية ، وتكون العلاقة بين الفعل الفعال والفعل المنفعل علاقة الفاعل المؤثر بالآثار التى صدرت عن فعله ، فهى علاقة تلازمية ، وقد بينا ذلك مراراً .

ولما كان ذلك النشاط الازلى القديم مطلق فاعلية ناشئة عن خصائص ثابتة للذات المؤثر (الله) وهى طبعاً دائمة التأثير محتومته كان من الضرورى أن يظهر تأثير تلك الفاعلية فى الخارج بالحالة التى تجعل الكائنات وشيئيتها كمحيط انفعالى لها . واذن فالفعل الالهى الفعال أزل ثابت ، والفعل الكونى المنفعل عبارة عن جملة آثار لذلك الفعل الأول ، وبعبارة أخرى جملة حوادث طبيعية تتساقق وتتحول متطورة متعاقبة ، لا ثبات لها ولا استقرار ، حتى تفاجئها النهاية العظمى التى هى الدثور والانحلال (ظاهراً) والصيرورة الى علتها (باطناً) على قاعدة أن كل مركب مهما طال أمد استمراره فلا بد أن ينحل عائداً الى أصله ، ولذا سمى العالم الذى نعيش فيه عالم الامكان والاحتمال والتحليل والتركيب .

هذا واذا أردنا أن نمثل لما يتم فى الوجود المطلق بوحدة من وحداته لنفهم ما يحدث فيه من فاعلية لا يقع عليها الحس حالة أنها تنتج كائنات مادية شبيهة محسنة ، ونفهم أيضاً كيف تتول تلك الكائنات المحسنة أو المثلثة الى أصلها الذى لا يرى ولا يحس - مثلنا لذلك بالقوة الطبيعية نفسها وبطاقاتها - والشئ اذا مثل ببعضه كان ذلك أقرب الى المطابقة فى التشبيه - من حيث أن تلك القوة الطبيعية نفسها فى مجموعها وفى مصدرها لا يقع عليها الحس وكذلك طاقتها ، وهى السبب المباشر فى تكون العناصر من ذرة بسيطة غير مرئية أكثرها أيضاً ، ومن ثم تظهر شبيهة الأشياء على مسرح الطبيعة بالترقى ثم تشع ماديتها وتتحول شبيئتها فتعود الى الطاقة التى استمدت منها تكوينها .

وأكثر من ذلك اذا أردنا أن نمثل كيف يكون الفعل المعنوى حوادث وعمليات ذات أثر ملموس فى الخارج مثلنا بالانسان نفسه وبما يحدث له فى عالمه الخاص ، وهو أيضاً وحدة من وحدات الوجود لها فى نفسها شبيهة ولها معنوية ، ففى الانسان يتم تفكير وفاعلية وعمل وأثر : فعمله ينشأ عن مجرد تفكير وفاعلية فى ذهنه ، ويصدر بحالة معنوية ، فيصير عملاً ذا أثر فى الخارج وفاعلية ترجع فى مصدرها الى فكرته ، وعمله يرجع الى فاعليته ، والأثر المحدث فى الخارج يرجع الى الطاقة العملية فيه وبعبارة أخرى : ان فى الانسان فكرة طابعة ومخا مطبوعاً (قشرة المخ السنجابية وخلاياه) ومخا طابعاً بعد ذلك فى عصب مطبوع ، ثم عصباً طابعاً فى حركات مطبوعة لعصل مطبوع بحركة الأعصاب ، وبذلك يتم تأثير الانسان فى محيطه ، وحينئذ تبزغ عنه أفعال متعددة الكيفيات والصور ، ولها فى مجموع الكيان الطبيعى كيان خاص بها . ونحن نعبّر

عن كل ذلك بأفكار الانسان وخصائصه وأفعاله ، ثم نطلق على ما يطبعه الفكر فى أعصابه ، وما تطبعه الأعصاب فى عضلات طبيعة الانسان العملية أو قواه الطبيعية العملية بما يساوى تماما قولك خصائص الطبيعة وصفاتها ، أو قوى الطبيعة ، أو أفعال الطبيعة الخ .

وهانتذا قد رأيت بنفسك فى تمثيلنا بالقوة الطبيعية ، كيف أن أشياء ملموسة تصدر عن قوة غير ملموسة ، ثم تتحول هذه الأشياء نفسها (الى القوة) ، وفى التمثيل بالانسان قد رأيت عالما له روحيته وجسمانيته ، وبعبارة معنويته وشيئته بالحالة التى تتم بها الحوادث والعمليات الطبيعية عن عالمنا الارضى نفسه ، ورأيت ضمنا كيف تتكون الأفعال عن الأفكار فى مصدرها بصفة معنوية ، ثم تسير متدرجة فى صدورها الى عالم الانفعالات والآثار حتى تغدو فى حالة عملية أو شيئية .

ولك أن تفهم مما أوردناه من تصوير واقعى لما يتم من الحوادث الوجودية فى الطبيعة وفى الانسان أن الوجود الطبيعى بأسره صورة كلية تتركب من عدة عمليات متشابهة للعمليات التى أوردناها ومثلنا بها ، وكلها تتم بفعل باطنى ثابت ذى نشاط هو المقوم الحقيقى لعواملها المؤثرة الكامنة وراءها ، ذلك الفعل هو الفاعلية الأصلية المطلقة لنشاط خصائص واجب الوجود الذى لا يتم شئ فى الكائنات أبدا الا وهو أثر بارز لحياته وعلمه وإرادته وقدرته ، وتكون سائر المحدثات أو الكائنات الامكانية ازاء ذلك عبارة عن مجموعة صور وكيفيات وأوضاع يسميها الناس طبيعة ، وهى اسم على غير مسمى حقيقى ، والطبيعة تنشأ عن مجموعة حالات وحركات وحوادث ونظم يسمونها القوى الطبيعية ، وترجع القوة الطبيعية فى مجموع حركاتها وفى سرعة تلك الحركات ، وفى الطاقة الناشئة هنى عنها - الى القوة الطبيعية العامة ضرورة ، وترجع القوة الطبيعية حتما بدون شك - الى نشاط القدرة الالهية التى هى نعت (للذات الأول الأقدس) (الله) ، وهو الذى يصدر عنه الأمر فى شئون السموات والأرض ومن فيهن ومن عليهن ، ثم اليه يعود كرة أخرى .

وبعبارة شارحة لكل ما تقبم : ان الوجود فى اطلاقه (عالم الوجوب وعالم الامكان) أبدعه مبدعه عن طريق التأثير البارغ عن نشاط صفاته ، أو قل النور الأصلى المنبعث عن ذلك النشاط ، ويصدر الكون عن نشاط من ذلك النور ، وسواء كان ذلك النشاط ادراكيا أو محسا (طبيعيا) فكله نور ، والنور الطبيعى منه ما يرى ويدرك كأطياف لاشعاعات خفية ، ومنه ما يدرك ادراكا ولا يرى رؤية ، والذى لا يرى منه كالاشعاعات مثلا

يؤثر مع ذلك أطياف النور المرئي الذي يتكاثف تارة فيكون ذرات
 فعناصر فجزئيات فمادة ، ويكون موضوعا للخبرة الواقعية الحسية ،
 ويشع تارة أخرى فيكون مجرد قوة تعود الى الحالة التي تكونت عنها
 أولا ، وتقدو نورا خفيا واشعاعا غير مرئي كما كان وراء الأطياف (١) .
 وفي نشاط الصفات الالهية يتوحد نور الادراك ونور التشيؤ ،
 وذلك عن طريق البطون والظهور أو التطور والتحول ، حتى يصير كل
 ذلك النور الى صفات الله التي عنها بدأ كنشاط وأثر لها ، وكفاعلية
 مؤثرة في نشاط الكائنات المنفصلة عنه بتكوينها والمتأثرة بتشيينها وتحولها
 وبذا تكون الكائنات ناشئة عن مجرد التأثير لنشاط الصفات نفسها ،
 وهي قديمة وليست محدثة بما أنها نعت للذات القديمة الأزلية كما
 علمت ، وليست الكائنات ناشئة في وجودها عن عدم سابق ، ولا من
 مادة أزلية كما يدعى الماديون ، ولا من فكر مستقل فينا أو مطلق كما
 يدعى المثاليون .

ونفهم أيضا أن وجود الذات الالهية متضمن لوجود الصفات ،
 ووجود الصفات متضمن لوجود النشاط ، والنشاط يتضمن في وجوده
 ظهور الكائنات كنتيجة لازمة عنه ثم ان ذلك كله دليل ضروري على وجود
 تلك الصفات ومن ثم على وجود الذات الأزلية الأبدية . واذن لا يكون
 العالم صادرا أيضا عن ضرورة أو صدفة ، وانما هو يصدر في وجوده
 عن حقيقة ، عواملها الفعالة كامنة فيها كخصائص تدل بآثارها على وجود
 تلك الحقيقة . وبما انه لا يمكن تصور وجود العالم الامكاني المتشبيء
 الا بوجود العالم الوجودي المائل وراءه والذي يقوم ، فيكون وجود عالم
 الامكان لازما عن ملزوم أولى هو عالم الوجود كنتيجة أو أثر حتمي
 للتلازم الحاصل بينهما ، وما المقصود بعالم الوجود هنا الا عالم الفاعلية
 والتقدير الناشئين عن نشاط صفات الله ، وهي أمور - وان كانت ماثلة
 وراء ستار الأشياء ويمكننا ادراكها كما ندرك أن لابد وراء الأثر من
 مؤثر - نجدتها حقائق لا تحس ولا تلمس ، ويظل الله فوق سائر هذه
 القوى والأسباب وسائر ما يسيرها من سنن وقوانين - منزلها بذاته
 عن كل شيء ، وان كان هو السبب الأول في وجود كل شيء لأنه واجب
 الوجود ومبدعه في اطلاقه ، ولا يمكن أن يكون واحدا من اعيان الكائنات
 أو مخالطا لها ، ولكنها سنته التي أبدع بها الكائنات بمجرد فاعلية صفاته
 وهو في ذاته منزّه عن مجموعها .

(١) المقصود بالأطياف هنا هي الاطياف الشمسية وانت تعلم انها سبعة : الأحمر والبرتقال
 والأصفر والأخضر والأزرق والنيل والبنفسجي ، وتعلم ضمنا انه يوجد اطياف غير
 مرئية عدة تقع فيما تحت الأحمر وما فوق البنفسجي وهي اشعاعات خفية لا ترى .

الباب الحادى عشر

قصة تكون الكائنات الطبيعية

الفصل الاول

وجود الله هو مصدر كل الوجود

وفى ضوء ما تقدم قد علم قارئنا معنا أن هذا الوجود الامكانى الذى نسميه طبيعة ان هو فى واقعيته وحقيقته الا فعل الهى نشيط متحرك وبحركته ينشئ الكائنات ، وأن لا مصدر له سوى صفات الله التى تعمل فى محيط فاعليتها بنشاطها المستمر ، وهو ذلك الكون الذى نعيش فيه ، وبعبارة أخرى ذلك الكائن العام الذى نسميه الطبيعة وأن ذلك النشاط الصفاتى الالهى يحدث قوة عامة نسميها القوة الطبيعية ، ثم ان تلك القوة تحدث بطاقتها ضرورة وجودا مرثيا محسا هو عالمنا الكونى فى عمومته بذراته وعناصره وكائناته وشموسه ومجراته والقوة الطبيعية لا يمكن أن تعمل فى الوجود الا بمنظم يوجهها نحو أهدافها ، ويحدد اتجاهاتها النافعة .

وكذلك الحياة التى يحدثها عامل غير منظور ، هو المبدأ الحى ، وهو فى نفسه قوة وان كانت من نوع آخر ، وبعبارة أخرى : قوة حيوية روحية ولها فى نفسها طبعاً حركة غير حركة الكون الذرى ، ومن آثارها البارزة ما يبدو خلال الموجودات من وعى وفكرة ، فضلاً على النمو والتغذى والتمثيل والتكيف . بيد أن القوة الطبيعية ذات الحركة، التشيئية التى أدايتها هى الأخرى طاقة النشاط الذرى - تعمل دائماً متضامنة مع الحياة ، وممدة لها بالعناصر اللازمة لبناء كائناتها الحية . وبذا نفهم أن الحيوية غير الطاقة المشيئة للمادة كما بينا مرارا ، وانما نشاط الحياة يعمل متضامنا مع القوة ، وأيضا مع الإرادة المطلقة المنظمة لقوانين الكائنات وعلاقتها بما يساوى تماما إرادة الفاعل المدرك لما يفعل وللنتائج المترتبة

على فعله والغاية التي يريد بها من ذلك كله يدلنا على أن وعيا فائقا يتضمن في تنسيق الكائنات مع تلك الخصائص المتقدمة ، والوعي لا يكون الا لحي ، واجتماع الارادة والوعي والحياة والقدرة في الوجود أمور تنبئنا نبأ صادقا يصاحبه البرهان - بتوحيدها ثم صدورها عن كائن سببي اوحدا ومبدع أول هو الله وهو الموجود الأزلي الذي تتصف ذاته تلقائيا وأزليا بتلك الخصائص كلها أكثر منها مما لا يحصى ولا يحصر .

وبزوغ الوجود عن صفات معنوية روحية مجردة ، ثم تدرجه الى فاعلية معنوية ثم الى قوة فحركة فتشيع مادى يدل على صدره عن نور خفى ، لا يبعد أن تتلاقى في رحابه الحياة والفكر والقوة جميعا ، ويدل أيضا على أن ذلك النور حين يبرز عن نشاط صفات الله ، كان نورا ادراكيا محضا ولا سيما أن الذات الالهية أول الذوات وأوسعها شمولاً واطلاقاً ووعياً ، وذلك الاطلاق يقتضى أيضا عدم المحدودية وعدم التعدد أو التحيز . ووجود الله - وان كان وجودا معنويا معقولا - يشمل مع ذلك كل وجود موحد أو متعدد كمجرد نشاط لخصائصه المذكورة ، كما تشمل ذات كل فاعل فاعليته ، وأيضا يشتمل الآثار المترتبة على تلك الفاعلية في وقت واحد وان أنتج الفعل شيئا محسوسا متعددًا كثر له ، ومعنى ذلك أن وجود الله الواجب الاطلاق والاحاطة يقتضى وجوده شمول كل عام وكل محدود ضمن شموله المطلق ، ويرشدك الى ذلك مجرد وجودك أنت ، وبعبارة أخرى : وجود ذاتك الانسانية التي تشمل وهي متوحدة ومستبطنة جميع خصائصك وأفعالك كما ينينا ، وأيضا الآثار المترتبة على أفعالك ، وما ذاتك في حقيقة وجودها سوى قبس بانزغ عن ذلك الأصل الالهى المطلق ، وكذلك هيكلها وهو الجسد ان هو أيضا في مادته التي تكون منها سوى طاقة لنشاط قوة طبيعية هي مظهر لقدرة الله .

فالله سبحانه وتعالى ، فضلا عن أنه واجب الوجود وعلمته العليا - هو الحقيقة الروحية المطلقة التلقائية وهي الفعل الذي يصدره الموجود من تلقاء ذاته لا عن مؤثر آخر سبب هذا الصدور ، وهي التي يبرز عن صفاتها وخصائصها كل فاعلية وكل نشاط لكل موجود متكون وفيه خصائص تبدو لحواسنا أو عقولنا بمظهر معنوى أو حسى ، والله مع كل ذلك منزه بذاته وبهوية ذاته وصفات ذاته عن كل شيء في الوجود ، بيد أنه لا يقوم وجود ولا كينونة لشيء الا بوجوده أولا ، لأنه الموجود الأول والاله الحق الذي يجتمع في وجوده المطلق الأزلية والابدية والوحدة والاطلاق والتنزيه ، وأيضا التوقيت الزمانى والتحديد المكانى الامكانى كمجرد أثر لنشاط صفاته المتسامية ، ويبرز عن صفاته أيضا كل ما يبدو

خلال الكائنات فى عمومها أو خصوصها من حياة أو وعى أو ارادة أو قدرة أو فاعلية أو نشاط أو طاقة أو حركة ، وبعبارة أخرى : كل ما يرى وما لا يرى ، كل ذلك يتوحد فى نشاطه الذى يتوحد فى صفاته التى تتوحد فى ذاته •

وعلى ذلك يكون كل ما يظهر فى كائنات الوجود فيما عدا الله ويمثل تلك الصفات إنما هو محض أوصاف مستعارة تبرز عن ذلك الاصل الالهى الأول ، وهى خصائص ذاتية له ، وقد وضعنا ذلك ودلنا عليه مرارا •

فان قلت : انى أفهم من مثل تلك الأقوال أن الموجد واحد ، وأن الوجود واحد ، فهما فى نظرى على الأقل وجودان لا وجود واحد •

قلنا لك : كلا ، وإنما الوجود وحدة مطلقة ، وحقيقة موحدة ينظر اليها من ناحيتين : من ناحية أصل الوجود ومصدره وهو عالم مطلق خفائى مستبطن ، وذلك هو الوجود الوجوبى الحق ، ومن ناحية ظواهره وحوادثه العابرة وهو عالم الطبيعة ، فهو العالم الامكانى المحس المتشبيء الذى نعيش فيه الى أمد ثم تعتوره الصيرورة والزوال اللذان يدلان على أن أشياءه وكائناته مجرد حوادث حائلة لا ثبات ولا وجود حقيقى لها ، وهو مع ذلك التشيؤ والكينونة ، وبالرغم مما نحسه من سكونه وثباته - عالم « اعتبارى » سريع التحول وهو وشيك الزوال •

وزد على ذلك أن بين حقيقة الوجود وبين مظاهره أو صوره عالما ثالثا هو عالم استبطانى أيضا ، وذلك هو عالم الفكر والوعى وهو عالم الصلة بين ناحيتى الوجود : الناحية العلية الخفية والناحية البارزة المظهرية ، وإنما يرجع ذلك التعدد فى عرف الحقيقة مبعثا وصيرورة الى عالم واحد ثابت لا يزول ولا يتحول هو عالم الوجود الالهى المطلق الواجب الوجود والذى له نشاط معنوى منه الفكر ونشاط آخر يبدو للمحس هو عالم الأشياء ، وهما وجودان « اعتباريان » امكانيان يستوى فيهما طرفا الوجود والعدم ، فهما ممكنان فى العدمية والوجودية •

الفصل الثاني

النور أصل الوجود

والادراك نوعان كما لا يخفى : ادراك حسي ندرك به عالم الأشياء ، وادراك عقلي محض ندرك به مفهوم معاني تلك الأشياء وكيفياتها والعلائق بينها ، وندرك به أيضا وجود ذاتنا ووجود العالم الالهي المطلق ووجود العالم الكوني المتشبيء وكل هذه ليست عوالم بالمعنى الذى نفهمه أو نفهم به عالمنا الأرضي ، وانما هي مجرد رتب « اعتبارية » لوجود واحد ، هو الوجود الوجوبى المطلق ، بل ان فى عالم الأشياء نفسه وفى واقعته دليلا على ذلك ، من حيث ان تلك الشيئية والواقعية ليستا فى حقيقتهما - كما تبدوان لحواسنا كشيء مجسم ملموس ، وان هما الا تيسار عظيم من الحركة المختلفة للسرعات ، ومن النور الظاهر والخفى (١) وبعبارة أخرى : ما الأشياء الواقعية فى أصلها وحقيقتها سوى تيار نوراني ذرى كهربي ومغناطيسي تجسمه الحركة ، وبالحركة أيضا وبالنور ترى حواسنا ويدرك احساسنا الذهني (الادراك الحسي) صورة عنها تتحول فى الذهن الى مدركات عقلية محضة ، والفكر أيضا من حيث انه كائن ادراكي وله نشاط معنوي محض لا يمكن أن ننعتة الا بنعت نوراني أيضا ، والفرق بين النورين - هو أن هذا نور ادراكي معنوي غير منظور ، وذاك نور كوني اشعاعي متشبيء منظور ، وبين النورين رتبة ثالثة من النور الاشعاعي الذى لا يرى والذى يعمل بطريقة خفية ، ويكون من جهة التلطف والتكثف رتبة بين النور الفكرى المجرد والنور الكوني المحس المتشبيء . وكل معنوي طبعا لا ينقسم ولا يتحيز ولا يتعدد وان اختلفت مفاهيمه ، وكل شيء محس متعدد مختلف الصور والكيفيات طبعا ، ولكنه مع ذلك يتوحد فى أصوله من النور المطلق طبيعيا كان أو عقليا ، والنور

(١) تعلم أن نور الشمس الأبيض الذى تتضح لنا به الرؤية يتكون من أطراف واللون سبعة تلك الألوان هي أطراف للعناصر التى تتكون منها الشمس والتى بها كونت الشمس سياراتها ، ثم ان وراء تلك الأطراف أطيفا أو اشعاعات أخرى غير مرئية وهي نورانية أيضا ، ومضمون المبرة أنه بذلك النور تتكون الأنبياء وبه أيضا نتمكن من رؤيتها بحواسنا المحس ، وادراكنا الحسي هو الذى يوصل مفهوماتها الى العقل ، ولولا ذلك ما ظهرت لنا الأنبياء ولا تمقلنا شيئا عن وجودها وخصائصها .

لا يتعدد في مبعثه وان تنوع في ألوان أطيافه وظهر أو اختفى في كيفيات تشععه ، وبمثل ذلك وهو الواقع تعود تلك العوالم للسلبية المتعددة النسب والكيفيات (فقط) ، الى عالم واحد هو عالم النشاط الصفاتي الالهى الأول ، وبعبارة أخرى : الى العالم الوجدى الإيجابى ومن ثم الى عالم الوجود الالهى المطلق .

وانى أسألك بدورى فى ضوء ذلك البيان : هل كل ما يحوطك من ظواهر عالم الطبيعة فى أصله وحقيقته منظور محس ، أو أن بعضه يحس بالحواس وبعضه الآخر يدرك بالعقل ؟

لا شك أنك تحس بحواسك من الموجودات مظاهرها ومظاهرها فقط ، ثم تدرك بأدراكك العقلى - عن طريق ادراكك الحسى - وبشعورك الذاتى العوامل المؤثرة فيها وأسبابها الخفية أو حقائقها ، كالاشعة والطاقة والقوة حيث حيوتك ونفس تفكيرك مثلا ، وكلها مدركات عقلية .

وانى لسألك أيضا : على أى كيفية تدرك ذاتك نفسها ، تلك التى هى علة شعورك وادراكك العقل والحسى ؟ ألست تدركها ادراكا معنويا محضا وبحالة شعور وتعقل ؟ ولم ذلك ؟

ذلك طبعا لأنك لا تنتظرها ولا تلمسها ، وانما تدركها مجرد ادراك عقلى فقط .

وشيئية الأشياء كيف تدركها ؟ ألست تدركها بأن يصور لك ادراكك صورة ذهنية فكرية عنها فتعود كشيء معقول ؟ ثم أليست هى ذاتها فى أصلها مجرد نشاط سريع وحركة خفية لا ترى ولا تحس ؟ وبعبارة أخرى هى مجرد طاقة غير مرئية سريعة الحركة .

وطبعا لن يكون جوابك الا : نعم وبغير شك اذا أردت أن تساير المنطق السليم وكشوف العلم الحديث .

وها نحن أولاء وقد صور لنا العقل فى عالم وجودك الذاتى ثلاثة عوالم هى : عالم ذاتك المدركة ، والعالم الخارجى ، وعالم ادراكك الذى به تدرك ذاتك وأيضا تدرك الأشياء فى حين أنه ليس لك فى الحقيقة الا وجود واحد منظور اليه من ثلاث زوايا : وجود ذاتك ، ووجود ادراكك العقلى أو الحسى ، ثم وجود الأشياء ، وهى - وان كانت محسنة فى كيفياتها وصورها السريعة التحول - ليست محسنة فى حقائقها أو أسبابها الخفية

التي حدثناك عنها ، كالطاقة والأشعة والقوة الخ (١) وان هي الا كمجرد نشاط لتلك القوى ، وبهذا تكون أنت نفسك في وجودك النسبي مثلا مصغرا للوجود المطلق في مظهره وحقائقه .

فان صح كل ذلك وتقرر فاعلم أن للذات المطلقة التي أبدعت ذاتك وكيفت صورتك وصور الأشياء المحسنة - وجودا معقولا مستبطنا في مطلق الوجود ، وذلك هو وجود الله وهو الوجود الحقيقي الثابت المعقول الذي لا تدركه الأبصار ويصدر عنه كل وجود عداه كمجموعة وجودات أو عوالم أو أكوان نسبية سلبية ، يستوى فرض وجودها وفرض عدمها .

ومن هذا تعلم وتتيقن أنه لا ثمة في الوجود الحق الا وجود واحد لذات واحدة يتيقن عن صفاتها نور معنوي أو نشاط ادراكي محض يتكون عنه ادراكنا ، ويتلوه نور آخر مكون لنشاط الكائنات المتشبهة ، ويكون منه مع ذلك نور غير محس هو السبب الخفي في التشيؤ ، ونور آخر محس يمكننا من رؤية الأشياء وادراكها فضلا على أنه يكونها وتكون هي بالنسبة له أطيافا فقط (وهذا ما يقرره العلم) ينميها ويعين واقعيتها، وذلك النور يصدر طبعا عن نشاط مغاير لنشاط الفكر وأن توحد معه في نشاط خصائص العلة كفاعلية مطلقة لها ، ويلزم عن وجود ذلك النشاط الأعلى وجود أثرين أو مظهرين هما الفكر والشئ أو بعبارة أخرى هما عالم الذات الباطني وعالم الموضوع الخارجي . ومعنى هذا أن الشئ المحس أو عالم الموضوع بأسره يتكون عن نور غير مرئي ولا ملموس - هو الاشعاع أو الطاقة - ولكنه في الوقت نفسه سبب سائر الاشعاعات الضوئية الغامرة للكائنات ، وان كان هو في نفسه يتكون عن نور معنوي الأصل روحيه ، ومماثل لنور الفكر تماما ، لأنهما يبرزان معا عن نشاط روحي ومتوحد هو نشاط صفات الله القائمة بقيام ذاته .

وهنا وعند نبع القوانين الفكرية والطبيعية يتناسم عالم الذات وعالم الموضوع وينسجمان في الكل المطلق ، فيتقابلان أو يتضايقان كعاملين مختلفين للحقيقة واحدة هي حقيقة الوجود ثم يتغايران فيأخذ كل واحد منهما - الادراك ، والقوة الطبيعية - مجراه وطريقه في الوجود الى أن يلتقيا بالضرورة والتحول مرة أخرى في رحاب الحقيقة المطلقة الذي هو ملتقى كل سببية وكل غائية في الوجود . وذلك هو المحيط الأعظم

(١) انظر الأشكال البيانية في آخر الكتاب .

الذي صدر وجود كل شيء كجداول وأنهر متعرجة ومتعددة له ،
وينتهى اليه مصير كل شيء كمصب لكل نهر وكل جدول وكل قناة •

وعلى مقتضى ذلك يكون الكل نوراً - فاما نور الهى مطلق وهو الأصل
والعلة الأولى واما نور نسبي نعتناه اصطلاحاً ومواضعة بالنور الطبيعى
الذرى ، واذن فلا ثمة فى الوجود الا النور ، نور متشيع محسن ، ونور
نان خلفه غير محسن ولا متشيع (١) ونور ثالث نبصر به الاشياء فى
كيفيةاتها وصورها ، ثم نور فكرى من نوع آخر ندرك به الاشياء ومعقولاتها
عقلياً وحسياً (بالادراكين) • وهناك نور أعظم مكون لتلك الانوار جميعاً
هو نور الله الذى طأماً وصفته الديانات والكتب وتكلمت عنه ، وكثيراً
ما نعتته الفلسفة القديمة والحديثة بعدة نعوت ولونته فى صور وصيغ
عدة فأسمته فكراً ، أو عقلاً أولاً ، أو مثلاً ، أو جوهرًا أو هيوًى ، أو مادة
متجردة ، أو جواهر فردة أو ذرات طبيعية ، أو ذرات روحية (مونات)
الى غير ذلك ، محاولة حصر السبب الأول فى وحدات نسبية من وحدات
الوجود الطبيعى بغية توحيد العلة أو تثنيها أو تعديدها حالة أن
العلة واحدة ومطلقة ، وهى فى ذاتها فوق سائر تلك المظاهر النسبية
الجزئية ، وتشملها جميعاً فى وجودها المطلق •

وذلك ينتج حتماً أن الوجود وحدة مطلقة يكونها النور : فبالنور
ندرك حقائق الأشياء ونفهمها حيث تبدو لعقولنا وبصائرنا ، وبالنور
أيضاً نحس مظاهرها كما قدمنا وتتعلى لأبصارنا وبقية حواسنا شئية
تلك المظاهر وواقعيتها عن طريق أحاسيسها ، فنبر ألوانها بالنور ،
ونسلم أصواتها بالذبذبات الصوتية التى تتحول أيضاً من النور الى
النور ، ونشم روائحها عن طريق ذراتها التى صاغها النور ، ونتذوق
طعومها التى كونها النور المكون للذوق واللمس أيضاً عن طريق التشيؤ ،
وليس هذا فقط ، بل ان النور هو محول الأشياء بل ومقياسها الأعظم
بسرعته فى سائر درجاتها وبعبارة مبسطة مفسرة :

ان للنور الظاهر المحسن أصلاً آخر مكوناً له لا يحس ، فبالنور
تكون الحوادث الكونية وتحرك ذراتها ، وبه أيضاً نحس وندرك
صورها وكيفيةاتها ، وبه - عقلياً - ندرك نظمها وقوانينها ، وبه أيضاً
نقيس سرعتها •

ولا معنى لكل ذلك سوى أن الله قد أبدع كائنات الطبيعة بنور

(١) هو نور الطامة الاشعاعية والذرية •

صفاته النشاطى الخفى سواء كانت الطاقة الناجمة عنه معنوية ادراكية أو طبيعية حسية ، واذن فيكون من ضروب النور نور الحيوية ، ونور الادراك ، ونور المعرفة ، ونور الارادة ، ونور القدرة التى هى أس الطاقة المشيئة للكائنات بالفعل تحت اسم القوة الطبيعية :

فبالنور ظهرت الحياة فى الوجود وندمج الادراك ، وتحركت الأشياء وتجاوزت وتدافعت ذراتها ، وبهذا (النور) تتصل ذواتنا بأشياء العالم الخارجى ، فندرك بعقولنا النورانية مدلولاتها المعنوية ونحل رموزها ، وبالنور نشعر بما فى الكائنات من نظام وجمال وابداع ، والى النور نتسامى بذواتنا ونترقى ، فتتكون أذواقنا الوجدانية ، ومن ثم فنونا الأدبية ، بل ومعتقداتنا الدينية والفلسفية والعلمية .

واجمالا قل معى كنتيجة لما تقدم : ان الله يقوم الوجود ويشيئ سائر كائناته بالنور ، والى النور أيضا تنزع الكائنات وتعود ، وبه ندرك وجودها ووجود مبدعها ، وعلى النور أيضا تقوم خبراتنا العملية والفلسفية والاعتقادية وبعبارة أخرى ، التجربتان الذاتية والموضوعية ، وليس للنور نقيض فى الوجود سوى الظلام والعدم ، والظلام والعدم صفتان سلبيتان للنور وللوجود ، وهما صنوان وشبيه بهما الجهل والشر لأنهما ظلام البواطن .

وبيان كل ذلك - أن حركة الوجود الأولية تبدأ بحالة من النور المعنوى الذى يظل بعضه نوراً ادراكياً معنوياً ، ويتحول بعضه الى اشعاع خفى محايد لا هو بالنور المعنوى الادراكى نفسه ، ولا هو بالنور الحسى المرئى ، وان كانت العلة واحدة ، وان كان النور المرئى يتكون عن ذلك الاشعاع كظاهرة له ، وعنه أيضا تصدر القوة الطبيعية العامة سواء كانت طاقتها اشعاعية أو ذرية أو كهربية أو مغناطيسية أو صوتية أو حرارية .

ولا يعرف العلم الطبيعى ولا الفلسفة الواقعية عن ذلك النور الانزلى اليسير ، ولن يعلم عنه علماً عميقاً أبداً ، طالما يتمسكان بالخبرة الحسية والعقلية وحدها ، وقد يكشف المستقبل للعلم آفاقاً من الأضواء والأنوار المعنوية تجعله يمد بصره العلمى لأكثر من الكائنات المجسمة والمحسنة ، وأما الفلسفة فانها لو نظرت فى حقائق ما وراء الطبيعة نظراً جدياً فاحصاً فقد تصل الى منبع النور ولا سيما أنها أقرب الى العلم منها الى ذات الوجود الحقيقى من حيث انها أصل العلم وموطنه الحقيقى .

الفصل الثالث

الكون المادى

ومعنى ما قدمنا أن بعض النور الأول الأعلى يستبطن فى الوجود كحقائق معقولة لا يدركها الا العقل أو البصيرة ، وبعضه يثول الى قوة طبيعية أو اشماع كونى أو طاقة بها تكتسب الأشياء شيئيتها عن طريق الحركة والسرعة . ويصدر كل ذلك عن فعل فعال ارادى فى مبعثه وهو فعلى أيضا فى مسلكه ، وذلك الفعل الفعال يعود فى منشئه ومصيره الى الوجود الالهى المطلق ، فاذا تكشف النور الذى أعد للتشيو تبعا لكيفية حركته وتنوعها وسرعتها صار ذرا وذريرات دقيقة غير منظورة هي الجواهر الفردة الكيميائية والطبيعية ، ثم غازا يكاد يرى هو مولد الماء (الهيدروجين) ، ثم عناصر عددها معلوم ومنها ما لم يكشف عنه بعد ، وضمنها العنصر الشمسى (الهليوم) المكتشف حديثا ، ثم هباءات المادة التى تتجمع وتتفاعل وتتكيف تبعا لقانون الالفة والتناسل أو الجذب والدفع ، وكلها تسبح فى بحر الأثير الذى أثبتته قوم من العلماء ونفاه آخرون . كل بحسب صالح نظريته .

وعندنا أن الأثير أصل العناصر وروح المادة وسر اتصال العوالم وترباطها ، وعنه وفيه تتطور مادة الأشياء واليه تنحل كتلتها فتصير غازا أو اشعاعا أو ضوءا أو حرارة الخ .

وأول بارز عن الأثير هو مولد الماء ، وعن مولد الماء تأخذ العناصر رتبته الوجودية ويتحول بعضها الى البعض الآخر .

وبعبارة أخرى ان الأثير - وان كان الاله موجد الكائنات - أوجده الله كبرزخ بين الروحية والمادية ، فهو فى الوقت نفسه يمثل بحرا خضما تسبح العوالم فيه كما تسبح الأمواج والفقاعات ، وأول أمواجه مولد الماء (الهيدروجين) كما تقدم ، ومولد الماء أيضا برزخ بين الذرات والعناصر ، كما أن العناصر برزخ بين الذرات ومركباتها المتشبيثة .

ومن هذا يفهم أن النور فى أصله قوة لا ترى ولا تحس ، فاذا تكشف كان أطيافا مثل نور النهار الذى تبصر به الأشياء ، أو كان ضوءا

ينوب عن نور الشمس ليلا كما يبدو في القمر ، ثم يستعمل في الأغراض المختلفة ، فإذا تكثف أكثر بالحركة صار مادة متشiente مرئية ، ثم ينحل فيعود طاقة وهكذا •

وتصرف النور ، وكذا القوة ، والذرات ، والطاقة - احتمالي كله كأن الطاقة تتصرف بإرادة « عليا » وليس لشيء منها ثبات ، وإنما هي كلها دائمة الحركة والتحول إلى أمد ومدى محدودين وكل « تنبؤ » عن مسلكها الكوني إنما هو « تنبؤ » جزئي حتى يعرف مصدره الإرادة العظمى التي تصرفها ، وهي إرادة الخالق الكاملة الحرة والاطلاق ، وهذا ما يحير العقول والأفكار في عالمي العلم والفلسفة من جهة تصرف الجواهر الفردة ومسلكها ، ومن جهة كيفية نهاية العالم ، ومن جهة الحقائق الطبيعية الكلية التي تبرز كل يوم كحقائق جديدة يبني العلم عليها نظريات محدثة تنسخ نظرياته القديمة •

ومن عجيب نظام الله في مبدعاته التي يكونها بمجرد قدرته ، ويشيئها بمطلق نشاط تلك القدرة - أن التكوين والتشيؤ يبدأان بذريعات تكاد للطفها تكون أشياء معنوية ، وهي طبعاً أكثر لطفاً من الذرات نفسها ، مع العلم بأن الذرة الأولية لا يتمكن من رؤيتها أقوى المجاهر لدقتها ، وتلك الذريعات هي الوحدات الكيميائية في مقابل أن الذرات هي الوحدات الطبيعية التي يبدأ بها تشيؤ المادة ، والذرة متممة بحركة سريعة تنشأ عنها الجزئيات المادية فالأجزاء فالأجسام فالأجرام الكونية جميعها ، ومن هنا يبدأ التكون في الطبيعة ويتبعه الكم ، وتليه الزمانية فالمكانية فالكيفية ، وتتبع ذلك السرعات والأبعاد ، وذلك بظهور أول غاز متخلخل لطيف يتكون عن مولد الماء وعما يتحول إليه من عناصر أخرى ، فيتجمع ذلك الغاز تدريجياً بالحركة والسرعة ثم الدفع الباطني والضغط الخارجي ، وبعبارة أخرى : الدفع والجذب ، فتتكون عن ذلك أول سديمية نجمية وينشق عنها غيرها بالتقبض والتخلخل . ثم تبدأ الكائنات في الظهور من سدمها إلى شمسوها وسياراتها حتى نجومها وكواكبها ونجوماتها وروادها (١) عن التمدد والتقلص الناشئين عن اختلاف درجات السرعة كما قدمنا ، ثم ينشأ التكتل وتنشأ الجرمية ، وعندئذ تأخذ الكائنات الطبيعية في الظهور والتنوع كوحداث مكانية احتمالية الوجود والعدم والمصير •

(١) المقصود بالرواد هنا رواد الفضاء وهي المذنبات والنجوم والشهب والنيازك وغيرها •

وعندنا أن الحركة الفاعلة الموجية الصادرة عن الفعل الأزلى الأول تتضمن فى صدورهما محيطا لها وجوا طبعاً كآثر أو صدى سلبي لها ، وينشأ عن ذلك السلب والايجاب والجذب والدفع فى الوجود ، وما السالب فى الحقيقة الا صدى الموجب أو هو الموجب نفسه متجها لذاته وعائدا الى نفسه ليتم دورته الوجودية ، ومن هنا أيضاً تبدأ رحلة الذرة الجوهرية بنواتها وكهاربها ، ومن ثم تتولد العناصر منشقة عن أولها (وهو مولد الماء) حال حركته وتحوله ، فتتنوع العناصر وتتعدد متحولة بعضها الى بعض ، كل عنصر بحسب حركة نواته بالنسبة لحركة وعدد ما يأتلف معها ويندمج حولها ، أو يند عنها فينبو متناظراً من الذرات السلبية ، فبالحركة العامة وبالتحول الحادث بين الذرات والعناصر تتكون المادة وتنشأ ، ولذا كانت السرعة هي الوحدة العظمى للمقاييس ، وعند محدثي الرياضيين السرعة مضافا اليها الزمان والمكان .

وعلى هذا الأسلوب تكتسب الأشياء شيئيتها ، ويظهر الكون فى ثوبه المحس المنظور ، فيقاس وينظر ويسمع ويشم ويفحص وتعلم نسب وحداته وعلاقتها وصورها وكيفياتها ، وتقع فيه التجارب كموضوع للبحث العلمى ، ولذا سمي عالم الموضوع .

والباحث المجرب يعلم علم اليقين أن أعظم خبراته هي التى تنبع عن ذاته وتتحصل بخصائصها - الشعورية والادراكية والاحساسية - ككائن مطلق يعمر هيكله الانسانى وتبرز عنه سائر مواهبه وكفاياته للمعرفة ، ولذا سمي عالم التفكير والادراك بعالم الذات فى مقابل عالم الموضوع وهو العالم الخارجى عن الذات التى تفكر وتجرب وتأخذ صورة علمية عن العالم المحس والعالم المعقول ، وبالتجاوب والتكامل الحادثين بين عالم الذات وعالم الموضوع تتم سائر خبراتنا وعلومنا ومعارفنا ، وإذا تغلغلنا بحثاً وراء حقيقة الذات الانسانية أدركنا أنها الكائن الوحيد الوشيج الصلة بذات مبدع الوجود الأعظم ، ونجد أن خصائصها عبارة عن أضواء منعكسة تمثل خصائصه الالهية ، وبهذا وذاك يتضح لنا أن الانسان هو أقرب الكائنات الى الله، بل هو البرزخ الفريد بينه وبين سائر الكائنات الأخرى والنقطة الجامعة التى يلتقى فيها العالم الأعلى بالعالم الأدنى ، ويتقابل عندها طرفا دائرة الوجود فيتصلان .

وها قد رجعنا مرة أخرى الى السبب الأول والاله المبدع عن طريق قريب ليس أقرب الى الله منه ، ألا وهو طريق النفس أو الذات (ومن عرف

نفسه فقد عرف ربه ، فاذا عرف نفسه وعرف ربه فقد عرف سر كل شيء) •

ونحن - وان كنا نعيش بذواتنا وهياكلنا فى وسط عالم الكائنات المحسنة وتغمر أشياؤه أهواءنا بخلابتها وجاذبيتها فتستجيب طباعنا وغرائزنا لحوافزها القوية تدهش من ناحية أخرى وبرغم ذلك كله البائنا أسرار الوجود فتتزعج الى المعرفة ، وتبهز عقولنا عجائبه وحوادثه ، فتندفع فى سبيل الخبرة العلمية جريا وراء كشف النقاب عن الحقيقة ، أو يجذب عواطفنا الميل لاستشفاف ما فى الوجود من جمال وجلال ، فنولج بكل ما هو حق أو جميل أو جليل ، وبكل ما هو خير أو كامل ، وتلك هى القيم التى تحفز ما بنفوسنا من مواهب وما فى أذواقنا من تلح (١) الفنون الجميلة وتقديرها ، أو تنعطف ذواتنا بكل ما فيها من تسام ونبل الى عرفان مبدعها ومبدع الوجود بما فيه من أشياء ونواميس ، فتسعد بانسجام ما فى ذلك كله من نشوة فى نفوسنا من أريحية وسعادة لا يحلم ببعضها الحاصلون على كل نعم الحياة ومتعها المادية •

وها نحن أولاء بين مد وجزر من غرائزنا ومشتياتنا وعواطفنا واحساساتنا وأفكارنا وبصائرنا ، وفى معترك ذلك كله نشاهد عالم الطبيعة المنطبعة والكائنات المتشعبة فنحس بأحاسيسها ، ونذكر الزمن بالنسبة للتوقيت فى سير العوالم وهى منطلقة من الأزلية الى الأبدية •

وهكذا نعبّر سلم الوجود نحن والكائنات ، ثم تنول هياكلنا الجسمانية بل وتنول أشياء المادة بأسرها الى طاقة مشعة ، وبعبارة أخرى: الى النور على الطريقة التى بها نفسها تكونت الكائنات ، وان كانت العودة بأسلوب آخر هو التحليل لا التركيب ، فيحدث التحول العام الى مطلق النشاط ، ومن ثم الى النور الالهى الذى عنه بزغت الكائنات لتعود راجعة اليه ، كما تعود قطرة الماء الشاردة الى اليم الذى عنه صدرت بعد أن تتم دورتها فى فضاء الكون •

والفرق بين النور فى عمومه والقوة فى عمومها فرق « اعتبارى » كالفرق بين الطاقة والحركة •

(١) التلح والتلح هو التناول والميل لمعرفة شئ يهيك وله قيمة فى نفسك ومنله الولم •

ومن طبائع النور أنه كلما قرب من مصدره الأول زادت حرركه ، وقصرت موجته ، ولطف تكثفه ، وكلما بعد عن ذلك المصدر تحول وطالت موجات اشعاعه ، فيصير مجرد قوة طبيعية ، و طاقة كهربية ، مغناطيسية ، أو حرارية ، أو حركة أو صوت ، أو مادة متشيئة ، وذلك التحول الدائم المستمر للمادة هو سبب تكونها وبقائها ، وهو أيضا علة دنورها واستطالة موجات انبشاعها •

والقوة الخفية التى تصنع كل ذلك من ناحية هى الطاقة المكونة لمادة الكون ، ومن ناحية أخرى - نور أو أشعة خفية تغمر الكائنات بنشاطها الاشعاعى ، ولا يقابلها فى عموميتها كائن آخر سوى الفكر الذى يغمر الأذهان جميعا هو الآخر بنوره المعنوى ، وهذان النوران (الفكر والنور الذرى) والمشيتان ، ان هما الا مجرد اثرين لنشاط القدرة الالهية الثابتة الفعالة المريدة الواعية ، وان أخذ كل منهما طريقا مغايرا لطريق الآخر ، وظلا كذلك حتى يتوحد فى الغاية كما توحد فى المبدأ ، وقد بينا ذلك مرارا •

وبهذا التحليل البرهانى يظهر لك جليا أن المادة التى جعلها القدماء أصلا وعلة للوجود ان هى الا محض حوادث متتالية متلاحقة فى تيار من الحركة والسرعة ، ثم انها تتكون لتتلاشى ، وتتلاشى لتتكون حتى يصيبها الاعياء والعجز أيضا ، فترجع الى منبعها من القوة ، والقوة أيضا ترجع الى النور ، وأما النور فقد علمت مصدره ، وعلمت ضمنا فساد الفلسفة المادية القائلة بقدّم المادة وبأنها أصل لكل شىء •

ويتقرر أيضا بعد كل ما قدّمنا أن الله عزت ذاته وجلت قدرته هو الذات التى بزغ الوجود عن نشاط صفاتها لأنه هو الوجود الأول ، والذى الأول والمدرّك الأول والمريد الأول والقادر الأول • وكل ما يبدو فى الكون مما يماثل هذه الصفات الروحية الخالصة انما هو كم مستعار ، وهبة مستردة عن وجود ذلك المبدأ الأول الذى تقوم بوجود خصائصه السرمدية - حياته ووعيه وإرادته وقدرته - كينونة كل نابض بالحياة ، أو متحرك ، أو جامد وكل ظاهر مرئى ، أو علة خفية تعمل دون أن تشهدا الحواس ، وإذا اجتمعت مثل تلك الصفات تلقائيا (١) حول ذات

(١) الخصائص والصفات التلقائية هى التى تبرز ذاتها ، أى عن الذات التى ينقوم بوجودها وجود تلك الصفات والخصائص بمعنى أن الصفات الالهية ليست مستعارة من ذات أخرى بخلاف الكائنات الأمكانية التى استعارت خصائصها من خصائص المبدع الأول وهى خصائص ذاتية تلقائية كما تقدم

متوحدة وفي حالة ادراكها لوجود ذاتها ووجود خصائصها وأنها حية واعية مريدة قادرة - نشأ عن ذلك ضرورة فعل بارز في الخارج ، هو نشاط تلك الخصائص طبعا ، وذلك الفعل هو الذي قامت به أول حركة في الوجود ، كآثر لقدرة المبدع الأول وإرادته وعلمه وحياته الخ .

وقد بينا سابقا أن القوة بالنسبة لكونها كإمنة في ذات القادر إنما هي قدرة ، فإذا خرجت إلى حيز الفعل صارت قوة تقاس سرعتها وتحدد درجتها وأن للقوة طاقة تلزم عنها آثار حادثة في الخارج . ومثل تلك القوة المقتدرة التي تزجها الحياة ، وتنظمها الإرادة ، ويوجهها الوعي - لا بد أن يكون لها نشاط فعال ، وذلك النشاط هو كل ما ترى في الوجود من كائنات حية وغير حية وبعبارة أخرى : الوجود بأسره وبما يشمل من عوامل ونظم وقوانين ، لأن الحركة الأولى - بما أنها مقدرة عن وعي وإرادة - تحمل في طواياها أسلوب الفعل وعلته ، وكذلك الغاية منه ، ويظهر هذا الأمر في الكائنات الحية على غاية الوضوح ، ويتضمن هذا أيضا النظم التي تحفظ الكائنات وتظهرها كحوادث مقدرة بقدر معلوم .

وذلك ما يسميه العلم قوانين الطبيعة ، وتسميه الحقيقة التقدير الإلهي الأول لنظام الحوادث .

الفصل الرابع

الدرونية ومذهب التطور

وذلك التقدير نفسه هو الذي يرسم نهج الناموس الأكبر الواسع الشمول الذي نسميه قانون التطور والترقي ، ذلك العامل الفذ الذي يضبط كيفية تدريج الأجناس والأنواع والأصناف كوحداث مترابطة طبقات أعلاها مستقل عن أدناها ، وتتعاقب أنواعها ، فتترقي متسامية عن قصد أولى يلزمها من المبدأ إلى النهاية خلافا للمذهب الدروني الذي يقول بالاشتقاق والانتخاب ، وبأن التكيف سببه مجرد تنازع البقاء مع البيئة . ويعزو كل ذلك إلى الضرورة أو الصدفة .

والتطور والترقي بين الأنواع والأجناس جائزان بل هما واقعان بالفعل ، ولكن ذلك لا يعدو محيط النوع والجنس وحدودهما ، وقد

جری علماء الطبائع فى تصنيفهم الأجناس والأنواع على أن يعدوا الجنس هو النوع الأعلى ، والنوع المعروف هو النوع الأوسط ، وتكوين الأجناس أصولا للأنواع . وتنقسم أيضا الى أصناف ، وفى الأصناف تتنوع افراد النوع الواحد بالتلاقح والتوارث وغيره الى هيئات وخالات عدة ، وانما يجمعها النوع .

وقد ثبت أن الأنواع بأسرها تقومها الخصائص النوعية ، فهى مستقلة بعضها عن بعض ، ولا تداخل بينها ، وانما التغير والتحول يطرأ على أصناف النوع الواحد ، وخصائص الأصناف مرتبطة مهما تنوعت وتفرعت بالخصائص النوعية ، والخصائص النوعية على تعددها داخلية ضمن الخصائص الجنسية .

وامتياز النوع الانسانى عن بقية الأنواع الحيوانية لا ينفى دخول خصائصه الجسمية تحت خصائص الجنس العام للحيوان ، فاذا جعلنا جنس الورد مثلا لذلك نرى أن العوسج أو العليق نوع له ، وأن مثل النسرین والجورى أو الأجهورى وغيرهما أصناف من ذلك النوع ، فالجنس أو النوع الأعلى وهو الورد لا يمكن أن يتداخل بغيره من فصائل نوعه ولا فصائل من أنواع غيره .

وبناء على ذلك يمكن أن الورد مع اختلاف التلقيح والتطعيم تتنوع وتشكل فى الحجم واللون بل وتمازج الألوان ، وقد نتصور عقليا جواز انها تصوير فى حجم الكرنبية ، ولكنها لا تعدو نوعها ، والكرنبية – ولا تنس أنها وضعت على نسق يقارب شكل الورد – لا نتصور أنها تصوير وردة أبدا يوما ما ، والفجلة وهى فجلة تتشكل طبعا فى صنفها فتكبر أو تصغر أو تتلون أو يتلون زهرها ، ولكنها لا تصير يوما كرنبية من نوع الكرنب ، ولا وردة من جنس الورد أو نوعه .

ومن هذا القياس أيضا تحكم ومعك الحق بأن الانسان وهو من النوع الانسانى لا يصير قردا أبدا ولا القرد يصير انسانا أبدا لجولان كل منهما فى دائرة نوعه دون أن يتعدى الى دائرة نوع آخر .

هذا وان الواقع الذى نقرره وهو المشاهد أن النوع لا يتداخل فى النوع أبدا ، ولا يعدو محيط نوعه مهما تشكلت أصنافه بالتلقيح والتطعيم وان كان النوع قد يقارب النوع جدا – مع أنه يغايره – بحيث انك لا تكاد تفرق بين أعلى أفراد النوع الأدنى ، وأدنى أفراد النوع الأعلى الا بصعوبة ودقة علمية . ومثال ذلك : التشابه العجيب الواقع

بين أعلى أفراد القردة وأدنى أفراد الانسان حتى ان الفرق يكاد يكون نفسانيا (كما في التمييز المنطقي) أكثر منه تشريحا ، وان وجدت أيضا فروق تشريحية طفيفة وعلى الأخص في تركيب المنح ووزنه وفتحة الزاوية الوجهية ، وتكون النتيجة : أن القرد فرد لم يعد نوعه منذ ظهر نوعه ، وأن الانسان انسان منذ ظهر أحط انسان على وجه البسيطة وان تشابه جدا هذا الأحط من نوع الانسان وذلك الأعلى من نوع القردة .

ويتوقف امتياز النوع الانساني عن سائر جنسه من الحيوان على انتصاب قامته وزيادة حجم جمجمته ووزن دماغه . وقد أجمع الباحثون على أن وزن الدماغ (المنح والمخيخ المستطيل) في أصناف الانسان العليا يكون متوسطه في الرجال (١٣٦٠) جراما وفي النساء (١٢٠٠) جرام وأعلاه (١٦٧٥) جراما وأدناه (١٠٢٥) جراما ، وما نقص عن ذلك يدل على البلاء واضطراب العقل والجسم معا .

وأما في القردة وهي أكبر الحيوانات دماغا (بالنسبة لجسمها) وخصوصا أصنافها العليا التي هي أكثر شبيها بالانسان كالأورانج والشيمبانزي مثلا فمعدل الوزن المتوسط لأدمغتها (٣٦٠) جراما ، وأقصاه (٤٢٠) جراما مع أن نسبة الدماغ الى الجسد لم تكن الا نصفا الى مائة . وتبلغ هذه النسبة في الانسان ٣٪ وعلى قدر نمو الدماغ تزداد سعة القحف ، ويقل البروز الوجهي .

والفرق بين الانسان والحيوان في هذه الحالة في غاية الوضوح ، لأنك اذا نظرت الى جمجمة انسان من الأعلى لاترى البروز الوجهي وذلك مخالف اذا نظرت الى جمجمة القردة وغيرها من الحيوانات .

وانك اذا نظرت الى جمجمة القرد من جهة جانبية ترى الوجه شاخصا الى الامام ويؤلف خطا مستطيلا وذلك من الحصائص البهيمية ، ويستدل على معرفة درجة هذا البروز بقياس الزاوية الوجهية .

والفرق الأكبر بين الحيوان والانسان هو التمييز المنطقي ، لأن القرد مثلا اذا دخل مدخلا لايفكر في طريقة الخروج منه قبل دخوله كما يفعل الانسان . واذا نظر القرد الى ضلعى زاوية قد يدركهما ، ولكنه لايدرك النسبة بينهما ، وبعض صيادى القردة يلجئون - كما هو معلوم - لوضع الجوز فى آنية ضيقة العنق فيأتى القرد ويضع يده فى الآنية ، ثم يقبض على أكبر كمية ممكنة من الجوز ، وحينئذ لايمكنه اخراج يده بكل ما فيها من الجوز وقد ضاق عليها الاناء ! وبهذه الطريقة يأخذه

الصيدون حيا ، والقرد لا يدرك في هذه الحالة أنه لو ترك بعض الجوز
غربما خرجت يده وفيها البعض الآخر لقلته .

ويدل على ثبات الأنواع أن الضفدعة تعيش منذ أقدم العصور
بجانب السلحفاة ، والبعوضة كانت وتظل تعيش الى جوار الأسد وتدمى
مقلته ، وكذلك الفجلة والوردة والكرنب في عالم النبات تعيش كلها
بجانب السنديانة العظيمة منذ ملايين السنين ولم يتعد أحد أفراد النوع
رتبة نوعه أو جنسه قط ، ولم يتخطه ليتداخل أو يندمج في نوع أو
جنس آخر . وكل التغييرات الطارئة التي نشاهدها انما تقع في الأصناف
فقط بالتزاوج والتلاقح أو بالتطعيم .

ولو كان تنوع الأنواع حادثا عن طريق الاشتقاق أو الانتخاب
لاختلطت الحدود بينها ، وتداخلت الصفات بين أفرادها وأنواعها .
والواقع غير ذلك ولا سيما أن التحول لا يقع الا في الصفات العرضية
للأنواع ، أما الصفات الجوهرية التي تميز تلك الأنواع بعضها عن بعض
فتثبت لا تتغير ، والأنواع المعروفة منذ القدم هي الأنواع نفسها ، لم
يعتورها التغير عما كانت عليه قليلا أو كثيرا ، وظل القط بجانب النمر
وبجانب السبع طوال الأدهار ، وحبوب الحنطة التي وجدت في المدافن
المصرية القديمة مثلا والتي يرجع تاريخها الى أربعة آلاف سنة قبل
ميلاد المسيح ، وبعبارة أخرى لا يقل عمرها عن نحو ٥٩٥٨ سنة بالنسبة
لعصرنا الحاضر . قد استخرجت أخيرا وزرعت في بيئات شتى وأجواء
مختلفة ، ولما نبتت لم يشاهد فيها أى اختلاف عن الحنطة المعروفة
لنا .

وكذلك الحيوانات التي وجدت عظامها مدفونة مع العاديات منذ تلك
الآزمنة العريقة في القدم ، وجد أنها لا تختلف عن نظائرها في عصرنا
الحاضر ، وأيضا جثث الموتى ، وليس ثمة دليل على أن الكائنات الحية
تغيرت عما كانت عليه في الأزمان الغابرة .

والبغل مثلا وهو نتاج الحمار والفرس والنغل (١) وهو نتاج
الحصان والأتان يخلقان عقيمين ضرورة لاختلاف نوعي أصلهما : فالحمار

(١) النغل في الأصل هو الجلد أو الجرح الفاسد أو الولد الفاسد النسب ، ويطلق في علم
الحيوان على النسل الناتج من نوعين مختلفين لأنه لا يكون إلا عقيما ، ولذا أطلق على
النتاج الناتج عن التلاقي بين الحصان والأتان .

إن أنسل بغلا بالتلاقح مع الفرس لا يرجع حمارا أبدا ولا يصير حصانا أبدا ، وهو والنخل لا ينسلان لاهذا ولا ذاك !

وهذا دليل على أن الأنواع فى الطبيعة تقومها الخصائص النوعية وهى مستقلة بعضها عن بعض لاتداخل بينها .

ولندع (دارون) يبحث عن حلقاته المفقودة التى يؤيد بها فكرة الانتخاب الطبيعى واشتقاق الأنواع بعضها من بعض ما شاء له البحث . ونحن - وإن كنا نعذره لدقة التشابه بين الأنواع - نأخذ عليه أنه دون كتابه فى التاريخ الطبيعى « أصل الأنواع » . ناظرا الى مجرد ظواهر التطور والظواهر فقط دون أن يتغلغل فى كهوف أحوال الكائنات الحية وخصائصها الحيوية والغريزية . وقد استند فى بحثه على مجرد ظواهر التكيف للكائن وعلى عوامل البيئة الخارجية دون أن يحسب للمبدأ الحى حسابا أو يجعل له دخلا فى الموضوع ، ولو أنه فعل لكان قد غير رأيه فى اشتقاق الأنواع بعضها عن بعض . وما كان أرجع تكيف الكائن للبيئة نفسها ، ولمجرد تنازع البقاء ، وليس للمبدأ الحى الكامن فى الكائن ولعلم حينئذ علم اليقين أن المبدأ الحى هو العامل المستبطن الذى يطور الكائن ويهيئ أعضائه لوظائفها التى خلقت لها ، وليست الوظيفة تخلق العضو كما كان يزعم ، وبديهي أن عدم استعمال العضو يضعفه ويوقف نموه ، وهذا ما أدخل الشبه على (دارون) فى رأيه الذى يقول فيه : إن الوظيفة تخلق العضو ، كما يحصل به التمثيل والاطراح والوراثة الخلقية والخلقية والتكيف بحسب ظروف البيئة ، وهو (نفسه المبدأ الحى) الذى يوزع الخلايا الأولية فى انقساماتها ، ويعين مراتبها فى جسم الكائن ، فيجعل من بعضها دما ، ومن بعضها عظما وغضروفا وشعرا ، ويجعل من بعضها الآخر أليافا وأربطة وبشرة ، ومن الدم كرات بيضاء وأخرى حمراء ، ثم نخاعا ومخا وعصبا .

وأخيرا هو الذى يهيئ العضو الى وظيفته مع أننا لو عددنا الخلية الحية مجرد خلية آلية مادية (كما يزعم الدرونيون وأشباعهم) ، وفرضنا أن ليس فيها من عوامل الحيوية سوى عناصر المادة كالأزوت ، والكربون ، والهيدروجين ، والأكسجين . والكبريت الخ - فإنها فى هذه الحالة تنمو ، ولكن لاتنقسم الا الى خلايا تماثلها تماما ، كما يحدث فى المتبلورات والحماثر وغيرها . فما الذى ياترى يكيف وينوع الخلية الحية ويوجد التباير بينها بما تستلزمه صوالح الكائن الحى ؟ ومن ذا الذى يحول العناصر المادية المستمدة من الوسط الى أعضاء وحواس متنوعة الأغراض متعددة الوظائف سوى ذلك المبدأ الحى نفسه ، ذلك الذى

يبدو كأنه يعقل ما يفعل ، ويعمل دائما لغاية منشودة ، ويرقى الكائن عن قصد سابق وغرض لاحق ؟

ولو كانت العبرة بمجرد التنازع بغية بقاء الأصلح والاقوى ما وجدت البعوضة الضعيفة بجانب الفيل والأسد كما قدمنا منذ أقدم عصور التاريخ الطبيعي الى الآن !

والدليل على وجود القصد في الطبيعة وأن التطور يحدث عن وعى وإرادة عاقلة مدبرة أن (دارون) نفسه لما وصل الى الكلام عن تركيب العين في الكائن الحي اعترف بقدرة الخالق علنا ، وبأنه صنع العين في الحيوان بقصد بارع ، ولأجل غاية سامية !

ثم نراه في غير هذا الموضع يحتج بالأعضاء أو الأطراف الضامرة في الحيوان ، ليرجع تأصيل الكائن الى الوراء ، أو يعلل وجوده وتطوره معا بضرورة عمياء لا قصد لها مع أن العين قد تضمر هي الأخرى في بعض الحيوانات التي تسكن الكهوف . فعلى (دارون) في مثل هذا المقام أيضا أن يمجّد الخالق المبدع الكامل كما مجده في خلق العين ، لأنه زود الكائن وسلحه بأعضائه وأسلحته كاملة ، وجعله مستعدا للمعيشة في كل بيئة وفي كل ظرف ، سواء احتاج الحيوان لاستعمال تلك الأعضاء فتتمو ، أو لم يحتج لاستعمالها فتضمر . وهذا أمر لا يخرج نظام الكائنات عن القصد ، ولا يدل الا على كمال الصانع في صنعته وأنه جعل من مخلوقاته كائنات تصلح أعضاؤها لكل بيئة وكل زمان !

ومهما يكن من أمر فالأعضاء الزائدة والحلقات التي يزعم (دارون) أنها مفقودة ، وهي مفقودة من أمد يمتد في أعماق التاريخ الماضي ، وستظل مفقودة في أعماق المستقبل أيضا ، أقول : انه لا هذا ولا ذاك ولا مجرد تنازع البقاء تقوم كلها دليلا كافيا على اشتقاق الأنواع بعضها من بعض ، وانما المرجح والمشاهد خلال التاريخ الطبيعي كله منذ عرفه الانسان الى الآن هو أن أفراد كل نوع تتحول وتتشكل وتتطور بكميات عدة في أصنافها طلبا للتكامل والترقى ، ولكنها لاتعدو نطاق النوع ، ولم يقتحم فرد منها نطاق نوع آخر ولا مرة واحدة منذ أقدم العصور الى الآن ، ولم يثبت ذلك لا في علم الأحافير ولا في علم التشريح المقابل .

وقد نسق الله الممالك الطبيعية الثلاث - الجماد والنبات والحيوان وضمنه الانسان بهيكله وغرائزه - منذ أبرزها تنسيقا تنزليا في البدء

(بالمبدأ الحى) ثم تصاعديا بالتطور ، وصنفتها الى أجناس وأنواع وأصناف ووحدات ، ثم جعل الوحدات تتطور تصاعديا عن قصد وغاية ، وجعل نظامها طبقات بعضها أعلى من بعض ، وأنواعا متشابهة متوحدة فى جملتها لتدل على توحيد مصدرها (نشاط صفات الله) الذى وسبها بميسم وحدته ، وان تغايرت أجناسا وأنواعا وفصائل ، واستقل كل نوع فى محيطه عن الآخر ، ثم يسر كل كائن للغاية التى ينشدها وينزع اليها فى وجوده عن طريق المبدأ الحى الذى هو صفة الله وزودها بالآلات بسائر الكفايات المعقولة لوظيفتها الحيوية فى الوجود .

وأما من جهة الاعتراف بوجود قانون التطور والترقى بصفة عامة، وبصرف النظر عن مذهب (دارون) وغيره ممن تكلموا فى التاريخ الطبيعى ك (لينوس) (١) و (لامارك) (٢) و (كوفيه) (٣) معاصر (دارون) وغير أولئك من قدماء العرب كابن مسكويه (٤) وابن سينا - فلا ننكر أن قانون التطور والترقى هذا قانون عام ، بل هو أكثر قوانين الطبيعة شمولاً . ولا يسع كل من له عقل أو علم أن ينكر تطور الكائنات وترقيها لأنه أمر واقع مشاهد ، وعلى الأخص فى الكائنات الحية ، وعلى أخص الخصوص فى النوع الانسانى ، وانما الذى نرفضه وننكره هو ارجاع وجود ذلك القانون الأعظم المبصر لمجرد الضرورة العمياء أو الصدفة الطارئة ، ثم عزو سائر الخصائص المطورة للكائنات الى الفاظ جوفاء وان كانت رنانة طنانة : كالانتخاب الطبيعى وبقاء الأصلح ، وفناء الاضعف وغير ذلك ، مع أن الضعيف والقوى فى الحيوان والمريض والصحيح والأبله والذكى فى الانسان والطحلب والنجم والبلوط والسنديان فى النبات - كلها كائنات تعيش فى محيط الطبيعة جنباً الى جنب متراسة ومبوبة أجناساً وأنواعاً وأصنافاً وفصائل الخ ، وظلت كذلك فى كل العصور والدهور وخصوصاً بعد أن استقرت الكرة الأرضية على الاعتدال فى الجو والمناخ ، وبعد ما بدأت الكائنات الحية المعروفة لنا الآن تدب على ظهرها .

(١) لينوس : من علماء المواليد سويدي الأصل اشتهر بكتابه (نظام الطبيعة) - ١٧٠٧ - ١٧٧٨ .

(٢) لامارك : فيلسوف فرنسى - ١٧٤٤ - ١٨٢٩ - وهو من علماء النبات والميسوان (المواليد) .

(٣) كوفيه : فرنسى ، وضع نظاماً لتصنيف الحيوان ، وابتدع علم تشريح المقابلة - ١٧٦٩ - ١٨٣٢ .

(٤) ابن مسكويه : فيلسوف وطبيب ومؤرخ عربى عمر طويلاً ، وتوفى فى عام ١٠٣٠ م .

هذا وأما من جهة المذهب الدروني فسنناقشه بطريقة أوسع
وفي المجال المناسب من كتابنا (الطبيعة والحياة) وهو الكتاب الذي
سيلي هذا ان شاء الله .

وأما رأينا في ترقى النوع الانساني على الخصوص ذلك الكائن
وان كان يرى ظاهرا أنه قد وصل من جهة انتصاب قامته وبياض بشرته
وحسن سمته الى الغاية ، وبالأخص في أصنافه العليا كالصنف (١)
السامي أو القوقازي ذى البشرة البيضاء - فاننا قد نسلم بهذا الترقى
وأن الانسان قد بلغ القمة من جهة ترقى هيكله البشرى الا أننا نعتقد
أن قانون التطور لا يشمل جسد الانسان فقط ، وانما هو يشمل
الانسان في أكثر الأمر من الناحية الروحية وبعبارة أخرى : الناحية
النفسانية (مواطن تمرکز الحياة والادراك) فتطور الانسان وترقيه
سيكون نفسانيا في الحاضر والمستقبل - وان فرضنا وصوله الى حد لا
يعدوه جسمانيا - ومعنى هذا أنه من المنتظر أن تترقى الانسانية في
المستقبل الى آفاق لا يدركها حتى الانسان الحاضر ، لأن الترقى سنة
لا يمكن أن تبطل ، ولن تقف حتى تسامت صفات الانسان صفات
مبدعه مسامته معنوية - بصرف النظر عن ان سليل التطور والترقى
يتعرج أحيانا أو نعوقه السدود المادية أحيانا أخرى - وان كان من
المستحيل أن تصل الى درجة المطابقة أو المثلية لخصائص الخالق الأعظم
بحيث ان المخلوق يظل مخلوقا قاصرا مهما سما . والخالق سيظل خالقا
منزها مهما تشبه المخلوق بصفاته لأنه المبدع السرمدي .

وها قد رجعنا لتلك الصفات الالهية العليا وهي موضوع بحثنا
من طريق ميسور ، وان كنا قد شغلنا عنه قليلا برأينا في التطور
والترقى ومناقشة المذهب الدروني الذي يستند على مذهب الضرورة
والصدفة .

(١) عبرنا هنا بالصنف لأن التعبير بالجنس كقولنا الجنس الأبيض أو الجنس القوقازي أو
الجنس الأصفر - من قبيل الخطأ المشهور ، والصواب أن كلمة جنس تطلق على عموم
الحيوان ويعده النوع كالنوع الانساني ثم يليه الصنف كالصنف الأبيض أو الأسود الخ .

الفصل الخامس

كيف تألفت قصة الوجود ؟

وتعقيبا على كلامنا الأول نقول :

بما أن الذات الالهية الواجبة الوجود كانت منذ الأزل ولا تزال الى الأبد حية عالمة مريدة قادرة بالفعل اقتضى ذلك ارادة اليجاد . بسبب ميل كل صفة لابرار أثرها ، وميل كل أثر للرجوع الى الصفة التى هى أصله ، وتلازم الصفات لموصوفها وهو الذات لوجود العلاقة التلازمية بينهما ، وبعبارة أخرى : ميل الكائنات بأسرها الى المبدأ الكامل الذى عنه بزغت ولزم عنه وجودها .

وتكون الحقيقة كما رأيت مما قدمناه أن الفعل الالهى الفعال المثير للنشاط والذى به تكونت الكائنات المنفعلة عن صفات المبدع الأعظم يبرز عن خصائص الذات المطلق ، كما يصدر الفعل الارادى المعنوى عن ذات كل فاعل حتى بأن يكون الفعل فى مبدئه أمرا باطنيا معقولا وبعبارة أخرى : أمرا ذاتيا روحيا ، ثم يتدرج حتى يصير نشاطا لطاقة وحركة وسرعة ما لها أثر شئى فى الخارج .

وتكون الكائنات على هذا القياس قد برزت عن علتها الأولى على أبسط ما يتصور العقل من الحالات المعنوية الإدراكية ، لأنها صدرت عن خصائص روحية محضة ، وقد رأيت أن أول نشاط فى الوجود حدث عنه التكون والتشويؤ كان نشاطا نورانيا محضاً يتناسب مع الدور المعنوى الذى بزغ عنه ، وأول حركة حدثت فى الكائنات هى حركة الطاقة الذرية الخفية التى لا تلمس ولا تحس ، مع أنها تمثل فى باطنها عالما كونيا دقيقا لا يبصر وان كان موجودا وعلى أنه يمثل تماما بنواته وكهباربه أى شمس من الشموس العظمى التى لها نواة مركزية وسيارات تتبعها وعليه وبه (الجوهر الفرد الذرى) قام ظهور عالم الأشياء الواقعية، كما أسلفنا آنفا ، ومنها الشموس والمجرات والسديميات ، وذلك عن طريق العناصر التى يحدثها بمختلف تصرفاته ، والطاقة التى تحدثها حركته وبسرعة تلك الحركة .

هذا وقد وجب علينا لدقة الموضوع أن نوضح لك مع بعض

التفصيل كيف قامت قصة الوجود ، واذن فلنرجع بك الى العالم النوراني اللطيف الذى تكلمنا عنه منذ أمد قريب فى فصل سابق •

وَأنت تعلم يقينا أننا نبصر كائنات الطبيعة المحسنة بالنور ، وقلنا فى أكثر من موضع ان النور هو المسكون أيضا بنشاطه لشيئية الأشياء التى نراها به ، فإذا أردت أن تتحقق ذلك بنفسك فاجلس فى غرفة مظلمة لا ينفذ اليها النور الا من كوة ضيقة تكون قبالة الشمس ، واجعل بيدك منشورا زجاجيا مثلث الأضلاع ، وصوبه مركزا تحت أشعة الشمس الواصلة اليك من الكوة ، ثم انظر الى ما ينعكس على المنشور ألزجاجى وما يتفرق عنه من أشعة ، فبعد ما يخترق النور الأبيض (نور الشمس) ترى أن ذلك النور قد انحل الى أطيافه السبعة (١) •

ثم اعلم أن هذه الأطياف المنظورة تخفى وراءها فيما فوق البنفسجى وما تحت الأحمر أضواء اشعاعات متعددة غير منظورة • فماذا ترى وراء النور الطيفى الذى تبصره ؟ انك يقينا لاترى شيئا ببصرك ولا تلمس شيئا بيدك ، وانما تعلم عن طريق الخبرة العلمية فقط أن ثمة اشعاعات خفية متعددة تدركها ولكن لاتراها وهى فى جملتها عوامل التكوين لكونك الطبيعى وما فيه من أرض وسماء فلكية بكوكباتها وشموسها التى منها شمسنا المكونة لكرتنا الأرضية كاجدى سياراتها ومنها الأشعة اللاسلكية وأشعة الحرارة ، والأشعة الكيمائية ، والأشعة السينية ، والاشعاعات الثلاثة للرادىوم ، والأشعة الكونية المطلقة ، وكلها اشعاعات خفية غير ظاهرة تسترها الألوان السبعة بأطيافها المرئية ، مع العلم أنه عن تلك الاشعاعات الخفية وعما تكونه من جواهر فردية وعناصر اكتسبت سائر الاجرام والعوالم كينونتها وحيثيتها المادية الواقعية •

فهل تدري أن ذلك النور الذى لا يرى ونور ادراكك الذى لا يرى أيضا يتقابلان متضايفين فى حقيقة واحدة ، هى النور النشاطى الأول البازغ عن صفات الله وخصائصه ؟

فإذا كنت لاتدرى ذلك فاسمع ولتعه :

ألا ترى انسجاما مدهشا فى أنك ترى الأشياء ، فتدرك صورها وكيفياتها وصفاتها عن طريق حواسك التى تحملها الى أطراف أعصابك

(١) الأطياف او الأضواء السبعة المذكورة التى يتكون عنها نور النهار الأبيض شكون تصاعديا من الأنسمة الحمراء ، وفوقها البرتقالية فالصفراء فالخضراء فالزرقاء فالنيلية فالبنفسجية •

المتصلة بتلك الحواس ، ومن ثم تحمل الى ذهنك الذى يجردها من ذبذباتها بالادراك الحسى الذى يستوعب أحاسيسها ، ثم يحيلها الى مجرد مفاهيم عقلية ، وبعبارة أخرى مدركات فكرية معنوية محضه مهياة للعقل . كموضوع لمباحته العقلية المنطقية ؟ وهل تدرى أنه ماتم ذلك الانسجام والتوحد الا لأن النور الذى تكونت عنه الأشياء المحسنة والذى به أيضا نبصرها هو والادراك الذى ندرك به دلالات تلك الأشياء ومفهوماتها العامة - يتوحدان معا فى نشاط أو نور أيضا هو نور صفات واجب الوجود (الله) ؟ الله الذى خلق على ذاتك وعلى الشيء المحس جميعا أنوارا وأضواء وأطيافا بازغة عن نوره ليتقوم بها وجودك ووجود كل شيء ، وذلك النور الالهى - وإن كان أدق وأخفى من نور الفكر ومن نور الطبيعة (الاشعاعات الخفية) - وأضح وضوح الشمس لأولى الأبواب والبصائر . أو هو كما يقول الشاعر (جوتيه) (١) : « هذا هو السر الجلى » ويقصد بذلك أفعال الله الخفية عن الأبصار وإن كانت واضحة للبصائر .

ومفهوم ماقدما أن شيئية الأشياء وحوادث الطبيعة وصفات كائناتها والنور الذى نبصرها به أيضا وكذا النور الخفى الذى تكونت عنه وكذلك نور الفكر - كانت كلها نورا الهيا ، وبعبارة أخرى نشاط قدرة ووعى الهين ، وذلك النور متناغم مع الفكر الذى ندرك به شيئية الأشياء طبعاً ، لان مصدرهما واحد كما بينا .

فاذا أردت أن تتحقق ذلك بنفسك وكيف أن الشيء المنظور يتحول الى غير المنظور ويصبح هو والفكر والروح فى الحفاء سواسية - فخذ جرماً جامداً من الثلج - وهو طبعاً جسم متشياً - وعرضه لحرارة ضعيفة ، فيتحول الى مادة سائلة هي الماء طبعاً ، فاذا زادت الحرارة الى درجة الغليان يصبح الماء بخاراً ، فاذا صارت الحرارة شديدة جداً يصير الماء غازاً ، فاذا مر فى الماء تيار كهربى . انحل الى عنصريه (الأكسجين والاييدروجين) ، وبذا نكون قد وصلنا الى منطقة العناصر . بعد ان تخطينا حدود المادة المتشيفة ، بل نكون على وشك أن نجاوز العالم المحس المتشيع قاطبة الى العالم الذرى الذى لا ينظر ولا يحس قاطبة وانما الذى ينظر ويحس منه أطياف اشعاعاته فقط حيث ان عالم العناصر هو العالم البرزخى الذى يفصل بين المادة والقوة . وبعبارة أخرى: بين الجرم والنور، فاذا تخطينا عالم العناصر ولجنا مباشرة عالم الجوهر الفرد الذرى ، تكون

(١) جوتيه هو أشهر الألمان ولد فى فرانكفورت ، وكان كاتباً وعالماً متضلماً -
(١٧٤٩ - ١٨٣٣ م) .

المادة التى كنا نحسها ونلمسها ونرى شئيتها قد صارت حينئذ كما متحركا برز عن الطاقة الذرية وجودا واليها صيرورة ، لأننا اذا أرجعنا العناصر الى أصلها رجعت الى أولها ومؤسسها وهو الماء أو بالأحرى مولده وهو الهيدروجين ، لأن الماء يتركب من الهيدروجين وهو العنصر الأول ، والأكسجين وهو العنصر الثانى ، وهناك نرى نواة الكون الجسهرية ، وبعبارة أخرى : نواة الذرة الموجبة وكهاربها السالبة تلك التى قام على طاقتها وسرعة حركتها كل كائن متشيع ذى واقعية فى عالم الطبيعة بأسره ، فماذا وراء الذرة ياترى ؟

صوب الى نواة الذرة قذيفة كهربية ذات شحنة ايجابية قوية ، وأطلقها عليها فتتبدد النواة وتصير اشعاعا ونورا أو قل خفية ، ولا تظن أنه يوجد فرق بين النور والقوة الا فى الألفاظ ، لأن الطاقة يستوى فيها أن تكون اشعاعا أو حركة أو حرارة أو مغنطيسا أو كهريا • او غير ذلك ، ولا فرق أيضا بين الحرارة والنور المنظور والنور غير المنظور الا فى طول الموجات أو قصرها • فاذا قصرت الموجة وزادت السرعة أصبح ذلك هو النور المنظور وها قد علمت الطريقة التى بها يمكن تحويل المادة المتشينة المحسنة الى طاقة مشعة وبالعكس •

وعلى هذا قس كل جرم مادي جامدا كان أو سائلا أو غازا ، وبعبارة أخرى : كل متشيع منظور محس •

هذا من جهة المادة ، والآن فلنتركها ولنطبق أسرار التحول على عالم أوسع مدى وأبعد غورا ، هو عالم الكائنات الحية ، لأنها تختلف فى خصائصها الحيوية عن خصائص المادة •

فخذ خلية حية ، وبدد نظامها التنسيقى فى النواة وهى موطن الحياة منها ، فتتبدد الحياة طبعاً !

اجمع أشلاء الخلية وأحرقها تصبح رمادا ، والرماد طبعاً هو جزيئات مادية أساسها الكربون ، ومن هنا ندخل فى عالم العناصر ، فان شئت فحول العناصر الى ذراتها الجسهرية ثم حطم الذرة فانها تغدو طاقة واشعاعا نوريا ، وحينئذ لاترى فرقا كبيرا بين ما نسميه نورا خفيا أو قوة خفية ، أو ادراكا خفيا أو روحا خفيا ، وتكون الفروق فروقا فى الرتبة والعمق ، وتكون أيضا الفروق فى عالم الواقع بين المنظور وغير المنظور - فروقا نسبية محضة ، وها قد رجعنا الى النور المطلق الذى هو مجرد أثر لنشاط صفات الله مرة أخرى ، وكان الله ولا شىء ويبقى الله ولا شىء •

وقد علمت كيف ينشأ كيان المادة وكتلتها عن طاقة القوة ، وبعبارة عن طاقة نورية ، ثم تنحل أو تشع الى طاقة نورية أيضا ، فان رمت أن تعلم بطريقة أوسع وأوضح كيف تتكون الأشياء الطبيعية من النور في واقع الطبيعة وفي محيطها ، وكيف يتناول ادراكنا الحسى أحاسيسها ، فيوصلها كمجرد معانٍ لادراكنا العقلي - فاسمع أحدثك عن ذلك بطريقة أوسع :

الفصل السادس

كيف يتناول الادراك الحسى أحاسيس الأشياء

من المعلوم أن للإنسان حواس خمساً هي : البصر وهو أعمقها واللمس وهو أوسطها ، ثم السمع ، فالشم ، فالذوق ، وعضوا البصر كما لا يخفى هما العينان بما لهما من شبكية وعدسية وأعصاب وما الى ذلك وبالعينين ندرك الضوء والألوان ، وصور الأشياء والكيفيات التي هي عليها .

وعضوا السمع طبعا الأذنان بعصبهما السمعى ، وما ركب في الأذن الوسطى من غشاء طبلى ، وبالعشاء الطبلى والعصب السمعى يدرك حسنو السمعى الاهتزازات الصوتية .

وأما الذوق فعضوه اللسان ، وما ركب في غشائه المخاطى من عصب دقيق حساس ، وبه نتذوق الطعوم حلوها ومرها الخ .

وأما الشم فعضوه الأنف ، ويحصل شمناً للروائح بالغشاء المخاطى الذى فى الحفر الأنفية ، وفيه العصب الشمى فتتساقط وتتداعى عليه بالهواء الذرات التى تبعثها المشمومات فى الجو فيتذوقها شماً .

وأما اللمس فان للاحساس به فريعات عصبية دقيقة عدة خاصة بالاحساس اللمسى ومنتشرة على سطح الجسم كله ، وبالأخص باطن اليدين وأطراف الأصابع وبذلك الأعصاب الدقيقة ندرك الحرارة والرطوبة والصلابة والرخاوة وغير ذلك .

والعامل المميز لما تأتينا به الحواس عن العالم الخارجى هو الادراك الحسى المائل فى أذهاننا ، ومن هذا تعلم أن أحاسيس الحواس أعنى

وظيفة الاحساس يقوم بها مجموعنا العصبى الذى يتأثر بأحاسيس الأشياء وذبذباتها ، ثم يحملها الى المخ وهناك الذهن ، فيقوم الذهن بتحويلها الى مدركات عقلية . بالحس المشترك ، وبعبارة أخرى بإدراكنا الحسى .

والمجموع العصبى هو المخ والمخيخ ، والنخاع الشوكى أو النخاع المستطيل ، والعصب السمبثاوى ، ثم بقية فروع الأعصاب الدقيقة ، والأعصاب تبرز من أسفل الدماغ أى من النخاع الشوكى ، وتنتشر فى جميع أجزاء الجسم ، ومن وظائفها ما هو للحركة ، وما هو للحس ، والحركة معا .

أما وقد شرحنا لك كيف تتفرع ناقلات الاحساس الى الذهن وهى الأعصاب فلنحدثك عن الأحاسيس التى ندركها عن الأشياء وكيف تصل الى عقولنا :

أما الروائح فهى جزيئات أو هباءات من مادة الشيء المشموم تنطلق متطايرة فى الفضاء الخارجى حتى تصل الى فتحتى الأنف ، فتتصل بنتوءات عصبية فى غشائه المخاطى ، فتتأثر بها ، وتحمل ذلك الاحساس الى المخ ، وبذلك تتم عملية الشم ، وأما الشيء المشموم فانه بتطاير هباءاته يتحلل شيئا فشيئا تحللا بطيئا حتى يتلاشى .

وأما حاسة الذوق فانها خاصة باللسان كما قدمنا ، وتحصل بتفاعل جزيئات الشيء المذاق التى تنتشر على اللسان مع الغدد اللعابية ، فيتأثر بها العصب الذوقى ، وينقل الى المخ كيفية احساسه بالذوق .

وأما حاسة اللمس فهى كما تقدم منتشرة فى سائر أجزاء الجسم بفريعات الأعصاب التى يتكون عنها احساسنا بالشيء الذى نلمسه ، ثم يتحول ذلك الاحساس الى المخ الذى يدرك نوع الشيء الملموس .

أما الأصوات فهى ذبذبات أو اهتزازات تؤثر على غشاء الأذن الوسطى بتموجاتها الصوتية ، فيتأثر بها العصب السمعى الذى ينقلها الى المخ . فيحولها الذهن الى مدلولاتها ومفاهيمها ، فيفهم : هل هى ناشئة عن صوت موسيقى محبب أو عن صوت مزعج مكروه ؟

ثم اعلم ان متوسط اهتزازات الصوت المشموع لنا هو بين (٥١٧) اهتزازة فى الثانية وبين (١٠٣٤) اهتزازة تقريبا ، فاذا بلغت الاهتزازات أكثر من ذلك تعود الأذن لا تطيقها . واذا قلت عن المتوسط

فهي لا تسمعها ، فإذا زادت أكثر وبلغت (٣٢٧٦٨) اهتزازة في الثانية نعود لانسعها أيضا ، لأن الصوت يكون حينئذ قد تحول الى كهربا أو اشعاعات نورية أو حرارية ، وذلك بحسب سرعة تلك الاشعاعات ، وزيادة أو نقص اهتزازاتها ، وطول أو قصر موجاتها • وأطول الموجات ما هو تحت الأحمر من الطيف الشمسي وأقصرها ما هو فوق البنفسجي ، وها قد رأيت الصوت يتحول الى كهربا وبعبارة الى النور •

وأما البصر وهو أعظم الحواس وأشملها تأترا فإنه يرى الأشياء بحسب اهتزازات النور في البيئة المتوسطة بين الرائي والمرئي ، وذلك يتم بأن يحدث في المحيط ذبذبات ضوئية متدافعة متأثرة بذبذبات الأشياء فتؤثر على شبكية العين ، ومن ثم على العصب البصري الذي يحمل أطياف صورها وألوانها وأحجامها - ان خطأ أو صوابا - الى الذهن ، وبعبارة أخرى : الى الادراك الحسى الذى يكيف المرئى ، ويحول صورته المحسة الى ادراك ذهنى عقلى ، فيدرك العقل حينئذ مفهوم المرئى ، وهنا تعلم أن مرئيات الأشياء لا تدخل الى الذهن كذبذبات كما صدرت عن أطياف أشياءها ، وانما تدخل إليه كمعان ادراكية مجردة ، ويجب أن تعلم أيضا أن أفكارنا ليست هي أقراوات للمخ كما يزعم مغالطو الماديين •

وليس بخاف عليك أن النور الشمسي الابيض الذى نبصر به الأشياء انما هو في الحقيقة مركب من ألوان مختلفة هي أطياف النور السبعة التى تبدو لنا ظاهرة في قوس قزح أو في منشور التحليل الطيفى وهو البنفسجى والنيل والأزرق والأخضر والأصفر والبرتقالى والأحمر ، وهي تتحرك حركات سريعة في موجات تختلف أطوالها ما بين (٦٥٨) جزءا من مليون من المليمتر للأحمر و (٤٨٦) للبنفسجى ، وبعبارة أخرى يبلغ طولها نحو جزء من (٢٥٠٠٠) جزء من البوصة للأحمر ، ونحو نصف ذلك للبنفسجى ، وتحت الأحمر اشعاعات عدة لاتتناولها حواسنا أبدا •

وللأشياء التى نبصرها ألوان متكيفة طبعيا بتلك الألوان المنعكسة عليها والمرتدة الى أعيننا (ألوان الطيف الشمسى) ، بل قل : ان العناصر التى تتركب منها تلك الأشياء لها أطياف أيضا لا نحسها ، وانما نحسها الألواح الحساسة الفوتوغرافية • والعين نفسها بعدستها الامة للاشعة وعصبها البصري لا تعطينا عن الشئ المرئى الا مجرد ذبذبات لأطياف نورية :تحدثها الألوان والصور ، فبأى شئ ياترى نميز 'فروق اللون الأحمر ونعين دلالاته الحقيقية في الوردة الحمراء الجميلة التى تسر النفوس ،

وفى لون شارة الخطر أو الدم الأحمر الذى يزعجنا، مع العلم بأن الدم والورد يستويان فى اللون؟ فبماذا ياترى نميز ما يسرنا وبلدنا مما يخيفنا ويزعجنا واللون واحد الا فى الذهن المعنوى حالة أن العين لا ترى الا مجرد اللون واللون فقط ؟ لاشك ان محل التمييز ومصححه هو الادراك العقلى . ويفهم من هذا - وهو الواقع - أن النور الادراكى انما هو أمر عقلى، ولا يمكنك بأية حال وأنت تعقل أن تقول ان التمييز بين اللون المحبب واللون البغيض أو المخيف ينشأ أيضا عن تأثير تلك الذبذبات الآتية للعين عن أحاسيس الأشياء أو عن العين نفسها مع عصبها البصرى ، لأن التمييز ادراك عقلى مجرد ، والسرور والحب والبغض والخوف عواطف وجدانية معنوية مجردة أيضا . وأما ذبذبات الضوء فهى مجرد اهتزازات وكيفيات تؤثر فى البصر من حيث الرؤية ، وفى الأشياء من حيث أوضاعها وتلونها بالالوان الناشئة عن انحلال الاطيف الضوئية . وهذا كله لا يمنع أن يكون ادراك دلالتها ومفهوماتها فى الذهن أمرا عقليا ادراكيا محضا ، لأن الفهم والشعور وما الى ذلك كلها أمور معنوية ، ولا يمكن أى انسان ومعه عقله أن يقول انها هى الأخرى ذبذبات أو ذرات أو أفرزات الخ حتى لو كانت خلايا المخ تهتز أو تكون هى أيضا مجرد اهتزازات ، وسنبرهن على ذلك ان شاء الله فى مجال آخر وفى كلامنا عن (النفس والمعرفة) .

وبما أن لكل عنصر من العناصر طيفا مرئيا مخصوصا يتميز بلون شعاعه وأن أغلب العناصر الا القليل منها لا يرى الا طيفه . والمادة كما لا يخفى مركبة من تلك العناصر التى تكونها الجواهر الفردة بالطاقة الحادثة عنها والتى لا ترى أيضا ، وبما أن الكل قوة أو نور والنور والقوة لا نراهما رؤية عين وانما ندركما ادراكا مجردا فيمكنك أن تفهم من كل ذلك كيف ينسجم النور المشئ الذى يتكون عنه الكون والنور الفكرى ؟ وكيف يتناغمان ؟ وأيضا كيف أن وراء هذه الأطياف اثرتية وكذلك الاشياء المحسة اشعاعات عدة غير مرئية هى التى تؤسس الاشياء وتؤثلها كالاشعاعات الحفية التى ذكرناها وعلى الاخص الاشعة الكونية المطلقة .

ثم اعلم أن متوسط طول موجات الضوء المرئى يبلغ (٥٥٨) جزءا من الألف من المليمتر ، فاذا تخطت اللون البنفسجى قسرا عادت أشعة خفية بموجة طولها (٤٨٦) جزءا من الألف من المليمتر . واذا تخطت اللون الأحمر الذى طول موجاته (٦٥٨) جزءا من الألف من المليمترات صارت أشعة حرارية . وكذلك يتحول النور المرئى الى الصوت ، والصوت يتحول الى نور . والنور والصوت يتحولان الى طاقة أو إشعاع . والطاقة

الى كهربا أو مغنطيس. أو أشعة كهريسية أو حرارة أو عناصر أو مادة جامدة أو سائلة أو غازية ، ومن ثم تتشع المادة الى اشعاعات ظاهرة. أو خفية ، كما يحصل في الراديوم باشعاعاته الثلاثة مثلا (الفا وبيتا وجما) وفي غيره من الدقائق البسيطة أو المركبة والأجسام المشعة وغير المشعة وكلها وحدات كونية أساسها النور الاشعاعي وما اليه .

وما أنتذا ترى بعينى رأسك وبأدراكك الحسى والعقلى أيضا أن المادة في كل كيانها وكتلتها وشيئيتها وراقعيتها ان هي الا مجرد حالة عابرة بين طاقة تركيبها وطاقة تحللها وتحولها وتشعها ، فترجعها الى أصلها قوة أو نورا أو اشعاعا أو أطيافا لأكثر ولا أقل من حيث ان الوحدة الرئيسية لكل تكون مادي هي الطاقة الذرية التى تنشأ عن اختلاف عدد نويات وكهارب الجوهر الفرد الذرى وعن ألفة الكهارب مع النواة المركزية واندماجها بها أو افلاتها منها . وتبدأ وحدة العناصر عن الجواهر الفردة الذرية بأولها وأصلها الذى تطورت كلها عنه . وهو مولد الماء (الهيدروجين) الذى يتركب من نواة واحدة موجبة وكهرب واحد سلبى .

وهكذا يتصاعد جدول العناصر فى العدد من الرقم (١) (الهيدروجين) الى الرقم (٩٢) (الأورانيوم) الذى يتطور بدوره الى اشعاع أو نور كذلك . وبمثل هذا يتحول الراديوم والثورانيوم وما اليهما الى اشعاعات وذلك كله يقوم دليلا واضحا لا مرية فيه على فناء المادة وعلى أن لا وجود ذاتى لها .

وتختلف عناصر المادة باختلاف عدد الكهارب أو الكهبريات السالبة فى الجو المحيط بالنويات. وبدرجات سرعتها ، وتلك الفروق التى تراها بسيطة انما هي السبب الأول فى تحول العناصر ، وهذا دليل أيضا على أنها قد اشتقت كلها عن مصدر واحد هو الهيدروجين .

فاذا فهمت ذلك علمت أن الجوهر الفرد الذرى بموجبه وساليه ان هو الا نبضات من النور ينبض بها. قلب الوجود ، وأنها مجرد نشاط متوحد لفاعلية مطلقة كامنة فى خصائص الكون ومستمدة من نشاط الصفات الالهية .

وتكون قد علمت كذلك أننا ندرك الأشياء الخارجية بوساطة واحدة وواحدة فقط هي النور ، وهذا طبعا هو الواقع ، لأنه اذا عدم النور عدم ادراكنا للأشياء ، بل ويعلم وجودها أيضا : فالكائنات المتشبهة . بالنور توجد ، وبالنور ترى ، وبالنور تدرك .

فان اشتكرت في ادراكنا للأشياء مع النور - الحواس كالبصر والسمع واللمس والشم والذوق فان كل منظور أو مسموع أو ملموس أو مشموم أو مذوق أقول : ان كل هذه الأشياء المحسة ومنها حواسنا أيضا • ترجع الى حركات وذبذبات تنتهي في أعماق تحليلها الى النور الذي به تكونت الطاقة الذرية •

وبسرعة النور تقاس سرعة كل حركة وسرعة النور هي (١٨٦٣٠٠) ميل في الثانية •

هذا من جهة عالم الأشياء ، وأما من جهة عالم الذات وبعبارة عالم الادراك العقلي والادراك الحسى ، والارادة ، والوجدان الخ مما يجمعه لفظ الوعي أو الشعور فان ذلك كله نور أيضا وان كان نورا معنويا مغايرا للنور المرئى درجة وسموا • والا فبماذا تنعت نور الفكر ؟ وبماذا تسميه ؟ أفيمكن أن تسميه ظلاما مثلا أو شيئا ماديا ؟ كيف ذلك ونور الادراك أجدر وأولى باسم النور من كل شيء عداه مما يصح أن يطلق عليه مثل هذا الاسم ؟ وطبعاً لا شك أننا مرغمون على أن نعطيه اسم النور •

وبذا تكون النتيجة أن النور الخفى الممثل في الذرة والطاقة ، والذي به تكونت الأشياء والعناصر وأيضا النور الذى نبصر به المرئيات ، وكذلك النور الادراكى المائل فى ذواتنا ، والذي به نعقل وندرك وجود الأشياء ووجود ذواتنا المدركة فى وقت واحد - هو ذلك النشاط القدير ، والوعي الفائق الذى لا تملكه ذواتنا ، ولا تملكه الأشياء كصفات تلقائية لها • وانما هو نور الهى استعاره الوجود من خصائص مبدعة •

الفصل السابع

الله نور الوجود ومنوره

والنور هو النور على أية حال سواء كان باطنياً أو كونياً ظاهرياً ، فالنور الكونى الظاهرى هو القوة المشيئة للأشياء ، والنور الباطنى هو الادراك الذى به ندرك وجودها ، ومن ثمة ندرك وجود مبدعها ومبدعنا • وتكون خلاصة القول ان ذلك النور بناحيته. الادراكية والحسية هو مجرد نشاط لتلك الصفات والخصائص الالهية العليا •

وبما أن الفرق بين النور المرئى وغير المرئى هو مجرد طول الاشعاعات

أو قصرها ، وأن الفرق بين الصوت المسموع لآذاننا وغير المسموع انما هو فرق في عدد الذبذبات وفي سرعتها ، وبما أن درجات النور تختلف خفاء أو ظهورا بحسب سرعة الحركة أو بطئها والطول في الموجات أو القصر - فلا تعجب ان اذا قلنا لك : ان النور المرئي وغير المرئي ومعهما نور الادراك تنشأ جميعا من نور أكثر خفاء ، هو النور المعجب المعجز للعلم ولل فلسفة معا ألا وهو النور الالهي الأول الناشئ عن صفات المبدع الأعظم ، وبذلك تعلم يقينا أن الله نور السموات والأرض ومنورهما بقدرته ، وبنشاط صفاته السرمدية .

ويكون الوجود وجودا واحدا مطلقا له ظاهر متشبيء ، وباطن واع مدرك ، ويكو وجود ظاهره ووجود باطنه ظاهرتين امكانيتين . وجودهما لازم عن وجود علتها التي ليست سوى وجود الله ، وهو وجود ايجابي ثابت نشيط .

وقد بينا فيما تقدم أن للنور أنواعا متفاوتة ودرجات عدة ، أدناها وأكثرها وأقربها إلينا هو القوة العامة ، وبعبارة أخرى : القوة أو الاشعاع الطبيعي المرئي وغير المرئي ، وأوسطها نور الادراك الذي به نعقل وندرك فنفهم ، وأعلى الجميع رتبة وأسمائها وأشملها هو رتبة النور الالهي الأول أصل كل فاعلية وكل نشاط في الوجود وهو نور صفات الخالق المبدع المقتدر .

ثم انه ينشأ عن التناسب والتجارب الحادتين بين نور الادراك ونور النشاط المتشبيء ، وبينهما وبين النور الالهي المطلق - عالم آخر من النور ، واسع الرحاب مديد النواحي هو عالم الخيال ، وهو عالم عجيب متصل بعالم الأشياء من جهة وعالم الادراك من جهة لأنه الخاصة الحافظة لصور المدركات في ذهننا ، ولصور المحسّات الواقعية التي تتداعى إلى الذهن من العالم الخارجي . ولا تنس أن كل شيء محسّ انما كان خيالا قبل أن يبرز للحس والشهود ، ولذا كان عالم الخيال أثبت من عالم الحس وأعظم ، وليس الخيال هو الوهم وان عبر به عن الوهم أحيانا ، فالخيال تصور ما هو موجود أو يمكن وجوده ، والوهم تصور ما لا وجود له ولا يمكن وجوده ، وبعبارة هو تصور ما لا حقيقة له ، والخيال - وان رئي أنه أصل الأساطير - تبع النظريات الفلسفية أيضا ، ونبع الفن والمبتكرات الأدبية ، كما أنه أساس القروض والنظريات العلمية والمخترعات الصناعية أيضا ، وبالجملّة ان الكون بأسره كان خيالا قبل أن يبرز على مسرح الوجود ، وذلك هو الشأن نفسه في كل اختراع عظيم ، أو صورة

مدهشة ، أو قطعة موسيقية فذة • أو بناء معمارى جليل ، ولا يكون الخيال الا عن واحد من شيئين : اما عن صورة معنوية ملهمة ، أو عن أصل طبيعى مائل فى الطبيعة وفى الذهن •

هذا ولنرجع الى ما كنا فيه من تأصيل حقائق الوجود فنقول :

ان سبب التنوع فى النور أو فى النشاط المشيىء ، أو فى العوالم والكائنات ، هو تنوع نشاط الصفات الالهية المتوحدة بالذات •

ومن النور المعنوى طبعا ذلك النشاط البازغ فى ذواتنا • كالفكر والارادة والوجدان والالهام أو البصيرة ، ومنه ما يبدو فى بقية الكائنات من نظام وتنسيق وادراك مستبطن فيها كوعى عام منظم لوحداث الكائنات فى علاقتها ، ولذا كان العالم الكونى الطبيعى المائل لأعيننا بشيئته ولعقولنا بحقائقه المعقولة ، ولوجداننا بما فيه من نزوع متسام وخيال وفن يرى كانه فى مجموعته وحدة تصدر عن ذات عاقلة متمتعة بوعى فائق من حيث ان سائر وحداته متكاملة متناغمة متسجمة تريك بتوحيدها وانسجامها كأنها فى مجموعها روح تشيىء ، أو كيان متشيىء يتسامى الى عالم الروح •

ولا تنس أن الأدلة الطبيعية (فى العلم) والعقلية (فى الفلسفة صحيحها) واليقينية فى الدين جميعا • وبعبارة أخرى : ان الخبرتين الموضوعية والذاتية كلتيهما وما تؤديان اليه من نتائج - تبعث فى مجموعها على الاعتقاد اليقيني بأن العالم المنظور قدنشأ وتكون عن عالم خفى غير منظور •

ثم اعلم أن هذا التنوع والاستبطان والاستظهار ثم التوحد يحصل مثله فى ذاتك أنت كما يحصل فى مطلق الوجود • واليك مثلا يوضح ذلك ويبين كيف أن حقيقة الوجود تبدع ظاهره ابداعا ، ثم يعود اليها ذلك الظاهر كفرع ينزع الى أصله ، أو كرمز يدل على معناه :

فأنت تعلم طبعا أن كلامك الملفوظ المتشيىء فى الهواء الواصل معناه لذهن سامعك أمر له صفاته الذاتية والفعلية والشئئية فى وقت واحد ، لأن للكلام الفاظا هى هياكله الشئئية ، وله معان هى مفهوماته المعنوية ، وأن مبعثه هو الذهن قبل أن يكون مخرجه اللسان، ثم يتم دورته الشئئية بين المتكلم والسامع متموجا فى الهواء ، فيعود الى ذهن السامع بعد تجريده من الفاظه فى الذهن عن طريق الأذن ، وبذا يتحول الصوت

المسموع الى معنى مفهوم ، ومعنى هذا أن كلامنا المسموع المفهوم المعقول يبرز عن ذات المتكلم كوحدة معنوية ، ثم نتطور تلك الوحدات الى ألفاظ هى قوالها التى تجعل لها شيئية فى الخارج .

وتعلم أيضا أن لذاتك خصائص وكفايات عدة بها تقتدر على الانشاء والابداع ، كما تقتدر على الفهم والتعقل ، وانك تنشئ من معانى ذاتك جملا وتعبيرات تحمل مفهوما أو مفاهيم عدة ، ثم انك تصيغ لها قوالب من الألفاظ تجعلها ظروفا لمعانيك التى أردت ابرازها ، فتنتطق ألفاظ الكلام وجمله المسموعة المفهومة متموجة فى الهواء ، ولها شيئية وذبذبات فى الخارج الى أن تتصل بأذن السامع فذهنه الذى يجردها من أغلفتها اللفظية فتصير الى فؤاده أو قل الى ذاته معانى معقولة كما كانت فى ذاتك « باعتبار » أنك المتكلم :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ولا معنى لذلك الا أن كلامك وكلامى وسائر ما نسميه كلاما ان هو الا مجرد نشاط كامن ، أو قدرة تتصف بها ذواتنا ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ان لتلك الصفات فاعلية أو نشاطا متشيئا ، نه واقعته فى الخارج ، وأننا نحديث تلك الواقعية وقتما نريد ، ولا فرق بين شيئية الأشياء جميعها ، وبين شيئية كلامنا الا فى الكمية دون الكيفية ، والى هنا قد اجتمعت لك فى عملية واحدة من عمليات ذاتك الحقائق الثلاث : الذات ، والصفة ، والفعل . وبعبارة أخرى : الذات التى أبدعت الكلام ، والصفة والمعنوية التى أبرزته بنشاطها ، والفاعلية التى جعلت له شيئية فى الخارج كسائر الأشياء والحوادث الكونية ، ومن ثم أنك بمحض ارادة ذاتك ومجرد فاعلية صفاتك تخلق كلامك ومعانيه ، وتجعل منه أجراما محسبة فى الخارج . ثم ان شئت جردته من شيئيته وأرجعته الى ذاتك كمعان مجردة ، أو نور فكرى متصل بذاتك . وان مبدعاتك هذه (وهى معانى الكلام والأفاظه) حينما بزغت عن ذاتك لم تنقصها شيئا ، وحين رجوعها الى ذاتك متجردة من شيئيتها لم تزد عليها شيئا .

واذ قد علمت ذلك كله فاعلم أن هذا هو الشأن نفسه فى صدور الكائنات عن نشاط خصائص مبدعها الأول وصفاته العليا ، ثم فى تطورها وعودتها الى ذلك النشاط الالهى نفسه ، وكل الفرق بين النشاطين نشاط

صفاتك المقومة بوجود ذاتك ونشاط السبب الالهي الأول المقوم بوجود ذاته أقول : ان الفرق كل الفرق هو أن صفات الابداع والابداع في ذات الله بالأصالة تلقائية ، وفي ذاتك بالتبعية والاستعارة مكتسبة ، وقد بزغ النشاط الأول عن العالم الالهي ولم ينقصه شيئاً ، ثم يعود اليه ، ولا يكون قد زاده شيئاً . لأن العالم الالهي الوجوبي المقوم لكل شيء لا يقوم في وجوده سوى ذات الله الذي هو « الأول والآخِر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » .

فهو الأول « باعتبار » أنه مبدأ كل شيء ، ولا أول له ولا شيء قبله ، وهو الآخر « باعتبار » أنه حقيقة كل شيء وعلمته المقومة لوجوده وغايته التي يسعى ويرجع اليها .

والظاهر في كل شيء بقدرته وابداعه ونشاط خصائصه .

وهو الباطن « باعتبار » أنه الهوية المطلقة التي بسبب استبطانها في ذاتها وصفاتها ونشاط صفاتها - أظهرت وجود الكائنات كآثر واضح يدل عليها ويشير الى وجودها .

واذن فلا مناص من اعتراف العقل والقلب معاً والعلم أيضاً مع ما قدمنا من أدلة ثبوتية الدلالة مستمدة من صميم العقول يؤيده المنقول ولا يدفعه العلم أقول بفصيح العبارة وبأعظم ما في التعبير من قوة انه لا مناص للعلم والعقل والمعتقد الصحيح من الاعتراف بأن الله قد أوجد الوجود في مجموعته بفيض من النور الروحي النشيط البازغ عن نشاط صفاته المقومة بذاته حيث لم يكن في الازل نور ينظر نوره ، ولا قوة تتعارض مع قدرته أو تتكافأ معها ، ولم يكن ثمة سوى ذاته وصفاته وأفعاله ، لامادة ولا هيولى ولا صورة ولا شيء من ذلك كان معه في الازل .

بيد أن نشاط صفات الله وبعبارة أخرى : الفاعلية الصادرة عن خصائصه هي المبدأ الذي صدرت عنه العوامل الرئيسية في ظهور ذلك العالم الامكاني عن عالم الذات الالهى الى عالم الموضوع الكوني وتلك العوامل هي : الحياة ، والفكر ، والفعل أو قل : القوة المكونة المشيئة .

واعتبر كل ذلك بما يحدث في ذاتك شخصياً : من حيث ان لك في شخصيتك ذاتاً مريدة متمتعة بصفات وخصائص ، وأن لصفاتك وخصائصك نشاطاً مؤثراً في محيطك . وأنت تخلق في المحيط أفعالا لا يؤصلها الا نشاط ذاتك ونشاط ذاتك فقط ، هذا كله على أنك مخلوق

محدث منفعل ، تستمد نشاطك من خصائص غيرك ، فما ظنك بالذات
الالهية المطلقة ؟

على أننا لو رجعنا بذاتك إلى أصلها ، أى إلى النبع الذى صدرت
عنه واستمدت نشاط خصائصها منه والذى قبست عنه الطاقة الطبيعية
نشاطها أيضا لوجدنا أنفسنا أمام النشاط الالهى المصدري مباشرة
وبعبارة أخرى : فى حضرة النورالالهى وجها لوجه .

وانى لأعتقد اعتقادا جازما مبنيًا على الخبرتين الذاتية والموضوعية .
أن الوجود فى مجموعه رسالة من الله ألفها ليقراها الانسان فيستدل على
وجود بارئه والطريق بفحواها ومضمونها ، ويهتدى فى ظلمات الحياة
بهديها وأضوائها وما فيها من حكمة بالغة ، وتلك الرسالة مكتوبة بأحرف
من النور ومن النار ومن المادة والشينية وما فيها من واقعية ظاهرة
أو روحية خفية ، وطبعًا المقصود بهذه الرسالة والمخاطب بها هو الانسان
أضعف الكائنات وأقواها فى وقت واحد ، ذلك الكائن الضعيف بجسده
القوى بروحه وبخصائصه الموهوبة له من لدن مبدعه والتى رشحته
لخلافة ربه ولحمل أمانته ، وتلك الامانة هى الحكمة والوعى والفهم . وهذا
ما يجب أن تعتقده أنت أيضا فى ضوء ما قدمناه من استقراء واستنتاج
منطقيين أصوليين عمليين ، وفى ضوء ما كشفه العلم أخيرا مما يقرب ذلك
المعتقد إلى نفسك .

أما كون الوجود رسالة من الله للانسان فذلك أمر لاشك فيه لدى
كل متأمل فى حقائق الوجود تأملا منزها عن كل تحيز وغرض ، وهو
الواقع الذى لا يمكن أن يجادل فيه وهو محق عالم أو فيلسوف أو عارف .

أما العالم فيقنعه ما يهدف اليه العلم الحديث من آفاق رياضية أو قل
بعبارة أصرح معارج صوفية . وأما الفيلسوف والعارف فهما باليقين
الذى يؤدى اليه مثل ذلك المعتقد أولى ويستوى ثلاثهم فى هذا اليقين
نفسه ولا سيما اذا اعتمدوا فى النظر إلى حقائق الوجود على منطق الحس
ومنطق العقل ومنطق البصيرة جميعا .

وتلك الرسالة الالهية تتكون رموزها من كل ما يعقل ، ومن كل
ما يحس ، وهى مكتوبة حقا بأحرف من النور : فمدادها النظام الذرى طاقة
واشعاعا ، وحروفها العناصر ، وجملها المركبات ، وسطورها الكائنات
فى مجموعها ، وقراؤها أولو الالباب من الناس ، أولئك الذين ينظرون

فيجبون ويعجبون فيفكرون ، واذا فكروا واعتبروا فقد علموا وعرفوا ،
وحينئذ ، وحينئذ فقط تظهر لهم الحقيقة ماثلة سافرة ، فتستهوي ألبابهم
استهواء وتذعن لها عقولهم اذعاناً وهي مستسلمة خاضعة لماذا ؟ للنور
الاعلى وللحقيقة المطلقة والعلّة الكاملة التي استكملت في خصائصها
وصفاتها جميع شرائط العلية وبها تقوم وجود كل شيء بنشاطها الالهى
الذى أنشأ الله عن خصائصه انشاء وأبدعه فيها ابداعاً .

وقد علمت مقدماً خلال صحائف كتابنا هذا وفي مناقشاتنا
للفلسفة في أعصرها القديمة والوسطى والحديثة في ضوء من المنهج
العلمي الحديث خطأ الرأى القائل بقدّم المادة وأزليتها وعليتها ، وبعبارة
أخرى : هيولى (أرسطو) وصورته مضافاً اليهما فلسفة المحدثين المادية
وذلك لفناء المادة وتلاشيها بسائر صورها المزعومة اشعاعاً بالطاقة الذرية
في عصرنا الحاضر ، ويتبع هنا ما كان يقال قديماً من علية الماء والهواء
أو النار أو الجوهر الفرد القديم للوجود ، وطبعاً لم يخلق الله هذا الوجود
من العدم من حيث ان العدم هو نقيض الوجود ، وقد فهمت أيضاً مما
قدمنا جميعه أن الوجود لم يك وليد صدفة أو ضرورة ، ولم يك نتاجاً
للفكر أو للقوة كعلتين أوليين ، وإنما الوجود قد بزغ عن اقتدار خالقه
ومبدعه على أسلوب من النشاط المتدرج من حالة ادراكية الى حالة ارادية
فاعلة مؤثرة طابعة ، ثم الى حالة فى المطبوع والمتأثر بمنفصلة متحولة ،
وتلك الحالة الانفعالية المحضة تشمل الطبيعة والقوة والفكر والانسان
جميعاً .

وتكون النتيجة هي أنى وأنتك والطبيعة والكون جميعاً مجرد
حوادث فى الوجود عابرة وأشباح ماثلة يحركها نشاط عقلى وآخر كوني،
وهما - وإن كانا يختلفان فى الاتجاه والمنهج - يتوحدان فى المصدر وفى
النتيجة ، وهكذا ندل بوجودنا نحن وباقي وحدات الطبيعة على أن الكيان
الوجودى بأسره مجرد حوادث وجودية عابرة ، تبعت المتأمل فيها
على اعتقاد أن الوجود الحقيقى هو وجود المعانى لا الصور ، والارواح
لا الاشباح .

واذا كان الامر كذلك فعلام النزاع والجدل بين المذاهب العقلية
أو المثالية ، والمذاهب الواقعية والمادية ، بين الفلسفة الروحية والفلسفة
المادية ؟ وعلام الخلاف بين العلم والدين أو بين الدين والفلسفة فى مسألة
الوجود اذا كان صدوره عن الله ومرجهه أيضاً الى الله ؟ وما الدين

والفلسفة والعلم ازاء ذلك الا كدلالات ومعالم للاهتداء والاسترشاد والاستدلال على تلك الحقيقة ، وما الحس والعقل والبصيرة الا ككفايات في الانسان لانتاج تلك المعرفة واقتباس ذلك الحق من مجموع الكفايات والدلائل الصادرة عن الكائنات ، والحق الذي لامشاحة فيه أن لا تغاير بين الدين والفلسفة والعلم الا في المنهج والاسلوب ، وأما المصدر وأما الغاية فوحدة متوحدة ، وأما الهدف فواحد لجميعها أيضا وإذا صح كل فعلم الشك في وجود عالم الهى أو روحى أو ملائكى أو شيطانى أو المهاترة فى مثل ذلك مادام الكيان الطبيعى بأسره قد بزغ عن عالم خفائى غير منظور ، ثم يثول بأسره أيضا الى ذلك العالم نفسه ولو بعد حين وحين وحين ؟ .

الفصل الثامن

الكون فى نظر العلم الحديث

ان فى توحيد العلم أخيرا للعناصر ثم توحيدده لنشاط الذرة الاولى واحتمالية تصرفها وفى تقريره .نسبية الابعاد ومبدأ عدم التثبيت الذى يؤكد الاحتمال فى تصرف القوانين .

أقول ان فى ذلك كله لشهادة جليلة واعترافا قيما من علماء الطبيعة والكيمياء والرياضة أنفسهم وخاصة محدثيهم - بغض النظر عن يؤمن منهم بالله ومن لا يؤمن - بأن الكون فى مجموعه مجرد عملية رياضية نورية ديناميكية لعامل مدرك فائق الادراك والوعى ، يعمل وهو متحجب وراء مظاهر الكائنات ، وخلف سبئارها الواقعى المموه ، لان تجسبم الاشياء فى شبيثتها وواقعيته يقوم على جملة أطراف لعدة أضواء ، وبعبارة أخرى : اشعاعات خفية وبقوتى الجذب والدفع فى كل كائن جامد أو سائل أو غاز وبتسبة تغلب الدفع على الجذب أو الجذب على الدفع تتقرر شبيثة الاشياء وواقعيته ومقدار جمودها أو سيولتها أو غازيتها على حين كان الرأى الى عهد قريب لا يتجاوز نصف قرن هو أن وجود المادة وجود على وعينى ثابت ، وأن أشياء الكون فى أوضاعها وكييفياتها وصورها حقائق ثابتة ، وأن وجود المادة غير قابل للفناء ، وكانت القوة والحركة والمغتطيسية والكهرباء كلها مجرد حالات من حالات المادة .

وأما اليوم فيمكنك أن تعكس النظرية المادية في أصل المادة فتقول
 «أنت متيقن من قولك علميا : ان المادة غير قابلة للبقاء ، وليس لها
 وجود ذاتي ثابت ، وانها وأشياءها بل وحركتها التي تتحول بها - كل
 ذلك انما ينبشأ عن طاقة تنتجها قوة عامة لاتحصرها المادة ، وتلك القوة
 تكيف المادة وتحولها بل وتحلها الى موجات أو اشعاعات نورية بسيطة ،
 ومن ثم تكون المادة معلولة وليست علة ، كما دلت على ذلك الابحاث
 الخاصة بالتفريغ الكهربى ، والمواد المشعة ، والتحليل الطيفى ، وتحول
 العناصر الكيميائية بعضها الى بعض ، وتحطيم الذرة نهائيا وهو أكبر
 مستند أنتجه العلم ضد مادية الاشياء وثبات المادة الى الان وغير ذلك .

هذا رأى العلم ، وأما رأى الحقيقة التي لاتتحيز لفكرة علمية أو
 فلسفية استخدمت نتائجها فهو : أن هذا الوجود الملىء بالنشاط الباطنى
 والظاهرى ، بل هذا الوجود الذى ينظمه وعى وتقوده حكمة وتسيطر عليه
 ارادة مطلقة خفية ليس من صنع مادة قاصرة حائلة أو قوة لاتدرك لنفسها
 وجودا ، أو قوانين فرضناها فرضا لتعلل بها الحادثات والظواهر الكونية،
 ولا هو من صنع الفكر نفسه ، ذلك الكائن الحائر غير المتثبت الذى يشك
 فى نفسه حيناً ، ويؤله نفسه حيناً آخر ، والذى يستعمل فى الضدين
 كأداة لليقين أو للشك وللإصلاح أو للإفساد على حد سواء .

وليس الوجود نتاجا للحياة فى ذاتها ، لان الحياة عرض يعبر
 ويسلب ، ولا بد لها من مصدر يقومها ويهيها لمن شاء اذا شاء ، واذا شاء
 يسلبها فضلا عن أنها فى رأى الروحانيين المحدثين كائن وان ألبسوه صفة
 العلية للوجود فانهم جعلوا له نظيرا منافسا ينجدها ويقاومه ، وذلك النظر
 هو المادة التي تنتصر على الحياة حيناً ، وتغلب لها حيناً آخر .

وبعبارة مجملة : ليس الوجود لعبة هينة ، تتناولها أيدي تلك
 الكائنات النسبية القاصرة ، وانما الوجود حقيقة تنبض بالحياة
 والنشاط والقوة والحركة ، وتخفى وراء مظاهرها وكائناتها وعيا فائقا ،
 وقدرة وارادة لايسبر لهما غور « بحيث لايفرغ متأمل الوجود فى وجهيه
 الباطنى والظاهرى من النشوة والاعجاب الا يرى نفسه مضطرا لليقين بأن
 للوجود مصدرا أعلى ومقوماً أسمى يديره ويدبره هو (الله) الذى أعطى
 كل شىء خلقه ثم هدى .

فان قيل - ان النتائج المستخلصة من بحثنا هذا نتائج عقلية أو
 فلسفية محضة ، وان الفلسفة ومنطقها بشقيه الاستقرائى والاستنتاجى
 كلها عمليات تجريدية أو رياضية - كان جوابنا : ان مباحث العلم سواء

كانت طبيعية أو كيميائية أو فلكية انما هي فى أولياتها وفى نتائجها العليا نظريات عقلية ورياضية أيضا ، وقد أصبحت الكائنات وحقاقتها فى عرف العلماء وخاصة المحدثين منهم مجرد عملية عقلية دعامتها المعادلة الرياضية ، وبضعة أرقام تحشد فى صحيفة من الورق مادام أساسها رياضيا محضا كبحاث الطاقة والاشعاع والنسبية والاحتمالية ، بل قل أكثر من ذلك وبصراحة تامة : ان الفلسفة والعلم معا سيصبوان (١) فى المستقبل القريب الى صوفية معنة فى الروحية لا فى العقلية فقط ، وما موجب ذلك كله الا شعور العلماء والفلاسفة بأن الوجود أكبر من أن يكون مجرد ظواهر طبيعية حسية ، وأن واقعية الأشياء كما تبدو لنا تستر حقاقتها خلف مظاهرها ، وليس الامر كما كان يتوهمه قدماء العلماء والفلاسفة الواقعيين أو الآلئين القائلين بمحض الضرورة والصدفة وبعلية الأشياء الواقعية لنفسها ، وقد أصبح من الواضح اليوم لصغار الطلبة — من طريق العلم — أن علة الظواهر الطبيعية التى تبدو لنا مادية واقعية هي الطاقة الكهرومغناطية . وبعبارة أخرى الطاقة الذرية ، والطاقة طبعاً مما لا تقع عليه العين ولا يصبطدم به اللمس . وذلك — كما ترى — انقلاب عظيم فى عالم الفلسفة والعلم سيؤدى حتما وعاجلا الى تغيير وجهة النظر الى الكائنات الطبيعية من فكرة مادية خشنة منحصرة فى الظواهر الواقعية الى فكرة عقلية روحية بل قل صوفية لا ترى فى الظواهر الا مجرد قشور وهياكل تخفى لبابها وراء كيفياتها وأوضاعها .

وبعبارة أخرى : تخفى حقاقتها التى لا تحس احساسا ، وانما تدرك ادراكا ، وهى دائما أبدا ماثلة خلف هياكل الأشياء المجسمة الواقعية المحسنة تدبرها وتكونها وتحلها وتحولها لا بارادتها هى لأنها ارادة وانما بارادة أعلى تكون له تلك القوى الطبيعية كنسبة القوى المختلفة للقوى المدبر المريد .

فاذا كان الامر كذلك وهو ما يؤيده العلم خطوة خطوة فقيم النزاع والمهاترة والمكابرة والانكار فى مسائل الاله والروح والحياة والعالم الثانى وما الى ذلك من الحقائق الخفية الغيبية التى قد تستررها الظواهر الوجودية ولكنها لا تمنع شعورنا بوجودها ؟ لأنها الحقائق البارزة للعقل ، وان لم يدركها الحس ، وما شأنها فى ذلك الا كشان الاشعاع الذرى الذى يكمن وراء العناصر والعناصر التى تكمن وراء جرمية الاجرام الطبيعية ، وهى

(١) صبا الى الله : مال اليه واعتنقه .

لا ترى للحس وان كانت تدرك بالعقل ولا سيما أن تلك الحقائق تقرر وجودها بنفسها وتفرضه على أفكارنا فرضاً ، ثم تلزمنا الاعتراف به علمياً الزاماً لا مناص لعالم محدث (بحق) من تقرير نتائجها ، وتلك الحقائق – وان لم تكن من الأشياء الواقعية – نرى أن كل الواقعيات لدى العلم الصحيح والعقل السليم مجرد آثار لها .

ثم ليست حقائق الأشياء المحسوسة ومقوماتها كلها أموراً غير محسوسة كالقوة والطاقة والأشعة والسرعة العالية الخ والالاه والروح والحياة ؟ أليس من الحق العلمي أو من الغفلة على الأقل أن يجزم عالم من العلماء بأن هذه الحقائق الروحية ليست موجودة بحجة أنها مما لا تتناولها التجارب المخبرية العملية ؟ وهل تناولت التجارب الحسية المخبرية كل شيء في الوجود يا ترى ، أو أنها ما زالت قيد الظواهر وعرضة للتنقيح والتغير ؟ وهي فوق هذا وذاك محكومة بالحواس لا تتخطاها مهما أمددناها بمختلف الآلات والأدوات المضاعفة للاحساس والمقربة للنظر على حين أن الحقائق الجديدة تصدم تلك الخبرة الحسية العملية كل يوم ، فتحطم من جوانبها كما تحطم الذرة أجزاء المادة وجزئياتها ؟ .

مهلاً أيها العلماء الأواسط ، وامنحوا عقولكم فرصة للتأمل العميق فى الحقائق الماثلة أمام العقل والفهم والتي يقررها العلم من فضلكم ، فان الوجود بما يحوى من خبرات ذاتية وموضوعية ومن أسرار تجهكم بغير ما كنتم تحسبون كل يوم وبين آونة وأخرى يكشف عنها العلم الحديث ، بل ان (الوجود) أوسع من أن تضغط حقائقه لتستوعبها كلها آلاتكم أو تحصرها خبرتكم الحسية فقط ، وان أجواء تلك الحقائق الوجودية فى مجموعها فوق سائر ما تعلمون وأشمل مما تجربون ! ولقد ظللتكم عصوراً طويلة تنكرون عمداً علة الوجود العظمى وخالفه ومبدعه الحقيقى افتتاناً بالمادة وظواهرها وتآليها لها ، فظللتكم تقولون بعلية المادة وبالضرورة والصدفة وما الى ذلك مما لا طائل تحته ولا غناء فيه ، وها أنتم أولاء اليوم وقد أصبحتم على جانب عظيم من الشك فيما كنتم تقررون وتحكمون ، وها قد صدمتكم تلك الحقائق نفسها ، وأرغمتكم على الشك فى علية المادة وثباتها مع واقعياتها وقوانينها المفروضة ، وها أنتم أولاء اليوم تحطمون هيكلها المقدس بأيديكم وآلاتكم نفسها واذا بالواقعية والآلية والاحتمية الخ تضمحل كلها رويداً رويداً أمام أعينكم ، فتشك عن الذرة الاشعاعية والقوة والطاقة والسرعة والنسبية والاحتمالية ، وما الى ذلك مما يفضح أخطاء العلم القديم ، وكلها نتائج عقلية رياضية مضحكة .

الفصل التاسع

انهيار الرأى المادى بتحطيم الذرة وانشعاع العناصر

فبتحطيم الذرة وانشعاع العناصر قد انهيار الرأى المادى وعلى الأخص بعد ما بدد انشعاع الراديوم والأورانيوم والنوريوم الخ أوهم العلماء القدامى فى بقاء المادة وثبات كتلتها ، وأصبح الناس من العلماء وغير العلماء لا يدهشون اذا قيل لهم : ان المادة بواقعياتها وصورها مجرد مظاهر لطاقة ذرية يحدثها جوهر فرد ، لا يقوى على كبح جماحه أو كبت تصرفه كل ما فى العالم الأرضى الصغير من معامل ومراسد ومكبرات ومقريات ، وتلك القدرة الهائلة تنبئك حتما وبغير خفاء بأن للوجود علة أعظم ما كان يحلم العلماء بها ، وسيأتيهم نبؤها فى المستقبل القريب أو البعيد بأن المادة ستبلغ من الشفافية مبلغا لا يكاد الانسان يميز معه الفروق الحقيقية بين ما هو روحى وما هو مادى ، فيتعلمون ولو بعد حين أن كل ما يرون فى الوجود من قوة وإبداع وتنظيم وتنسيق ان هو الا مجرد آثار وآثار فقط لفاعلية الخالق الأعظم الكامنة فى صفاته وخصائصه ، تلك الخصائص التى تغمر الكائنات بفيض منها وتقومها بما يستتر خلف مظاهرها من عوامل وأسباب يحدثها فى الحقيقة مسبب الأسباب وعلة العلل بارادة لدية ومشیئة مطلقة ، تعين ما تشاء كيف تشاء وبالطريقة التى تريد ، فتحدث الحوادث ، وتقنن القوانين ، وتحدد الظروف ، بما يجعل وحدات الوجود كلها كائنات احتمالية لا تملك من ذاتها تصريفا أو تقنيينا أو توقيتا .

واذن فلا ضرورة ولا حتمية ولا صدفة غاشمة تسوق الوجود مادامت تقوده وتحدوه فى سيره مشیئة الخالق وإرادته وعلمه وقدرته .

بل ويمكننا أن نقول اليوم بكل صراحة وجراة ومعنا نتائج العلوم الحديثة تؤكد قولنا وتؤيده : ان الكيان الطبيعى بأسره انما هو مجرد خفقات من النور تكونها عوامل روحية ومعنوية كحالات متطورة لفاعلية من خصائص الاله الأعظم والمكون الأول ، أما الأشياء وأما واقعياتها وشيئيتها وكيفياتها وصورها الخ فهى كائنات أو حوادث « اعتبارية »

محصة تتردد دائما بين التجرد والشيئية ، وبعبارة أخرى : بين الخفائية والواقعية متدرجة من الذرات الى السدم ، الى الأجرام ، الى الأجزاء ، ومن الأجزاء الى الجزئيات ، الى ذرات المادة مما ينبىء بأنها كما يقرر العلم مجرد أطياف لاشعاعات خفية ثم تعود مرة أخرى نورا أو حركة أو شكلا آخر من أشكال القوة أو النور .

وقد علمت أيها القارئ أن الفرق بين القوة والنور إنما هو فرق نسبي أو فرق لفظي فقط يساوى الفرق فى قولك « نفس الشيء وذاته » فإذا تكونت المادة بحركة الطاقة واستعدت لأن يتكون منها كائن أرقى كالحويان أو الانسان مثلا تضامن مع نشاط القوة نشاط الحياة فى تنشئة ذلك الكائن الأرقى ، ومن ثم يتعين وجود الكائن الحى فإذا تطور ذلك الكائن الحى تبعا لسنة ، الترقى وتنوعت خلاياه ، وتعددت وظائفه وتدرجت من البساطة الى التركيب والتعقيد كوحدة الخلية ثم تعددها ثم تنوعها كما فى الانسان مثلا - ظهرت فيه رويدا رويدا مع المبدأ الحى الذى ينميه ويكفيه خصائص أخرى كالفكر والارادة والابتكار ، فإذا اكملت شخصية الانسان واتحدت أضواء الصفات الالهية فيه أصبح كائنا انسانيا سويا دراكا مريدا مميزا .

وبهذا وذاك يقرب الوجود الامكانى من الوجود الوجودى ، ويشارف بوساطة الترقى العالم الأدنى العالم الأعلى ، وهنا يجتمع نور الإدراك ونور الابداء ، فيتشف الوجود عن علته ، ويدل بسائر دلالاته وشواهده على سببه وغايته التى ينزع اليها متطورا ومندفعا بما طبعه عليه مكونه وعلته من نشاط فعلى ومن نزعات نفسية متسامية .

وهكذا يبدو الوجود فى جملته وتفصيله - مادته وفكرته ونظمه وقوانينه - كوحدة يسودها الاتساق والانسجام والتجاوب وبعبارة أخرى: كجملة مظاهر منظورة غير محسنة لحقيقة خفية معقولة تشملها جميعا ذات « عليا » واحدة ، وبذا تكون الحياة ومعها الفكر ثم النور أو القوة المشيئة ومعها الطاقة والحركة وجهين متقابلين لتلك الحقيقة ولتلك الذات العليا نفسها .

ومن هذا وذاك تعلم اليقين أنه ليس فى كل ما ترى وما لا ترى من شيء محس أو معقول واقع فى الكيان الخارجى أو مستبطن فى الذات - سوى عاملين مهمين ، ونشاطين مبدئين يتمتعان بالفاعلية والتأثير فى مسائل الوحدات الطبيعية :

أولهما الحياة ومن مظاهرها الفكر والآخر القوة ومن مظاهرها الطاقة
المشيئية أو نوياتها الذرية ، وما الى ذلك من اشعاعات وأطياف مرئية
وغير مرئية •

والحياة والقوة معا حقيقتان خفيتان غيبيتان يكونهما نشاط الصفات
الالهية كأثرين بارزين يدلان على وجودها • ومن ثم يدلان على وجود الله •
ولما كان لابد لكل موجود من خصائص تدل على وجوده ولا بد لكل خاصة
من نشاط توصف به فتعرف ، ولما كان المجرد من الخصائص والنشاط
يستوى وجوده وعدمه - أقول : لما كان هذا كذلك كانت ذات (الله)
وهو الموجود الأول متمتع بخصائص أزلية تلقائية لها ، وكان لخصائصها
هذه نشاط لدنى نورانى على ألطف ما يكون النور الخفى المعنوى ، وذلك
النشاط الالهى : اما أن يتجه وجهة تكوينية فينتج عنه فاعلية كونية من
آثارها القوة والطاقة والعناصر والمادة وما الى ذلك ، وهذا هو النشاط
الطبيعى المكون لجزيئات المادة الدقيقة وأجرامها العظيمة ، واما أن يتجه
اتجاهها حيويًا روحيا استبطانيا فينشأ عنه المبدأ الحى الذى يكون الكائنات
الحية ويطورها وعنه تبزغ الشخصية والذاتية والوعى الخ فى الكائنات
الحية ، ويكون النشاط الطبيعى (القوة والطاقة والحركة) قد مهد للمبدأ
الحيوى طريق العبور ، وبعبارة أخرى : سلم التطور الذى يرقى بالكائنات
الحية نحو الترقى ، ثم يتكشف المبدأ الحى عن الذكاء والشعور والوعى
فى تلك الكائنات الحية رويدا رويدا ، وذلك هو عالم الذات المقابل
للسنشاط (الطبيعى) المكون لعالم الموضوع •

ومن هذا نفهم أن عالم الذات وعالم الموضوع معا ينشآن عن نقطة
واحدة ، ثم يسيران متقابلين متجاورين متكاملين الى أن يلتقيا فى النقطة
التي عنها بزغا ومنها بدءا سيرهما ، ثم يتوحدان فيها ، وتلك النقطة هى
خصائص ذات الله جلّت قدرته ، وصفات الله لا تعد ولا تحصى ، وأشهرها
الحياة والوعى (العلم) والقدرة ، والارادة ، وهى متوحدة طبعا بوحدة الذات
الالهية ، وان تغايرت فاعلية ونشاطا تبعا لتوحد أصلها وهى الكائنات •

وان فى وحدة النور ووحدة النشاط ووحدة القوة ووحدة الذرة ،
وحدة الطاقة ، ووحدة الحركة ، ووحدة السرعة ، ووحدة العناصر ووحدة
التكون ، ثم وحدة الحلية النباتية ، ووحدة الجرثومة الحيوانية ، ووحدة
السلالة البشرية على اختلاف فروعها ، ووحدة الانسانية فى مجموعها
ثم وحدة القوانين والنظم ، ووحدة الادراك ، ووحدة المنطق ووحدة المعرفة .

وحدة الذات العارفة ، ووحدة الحقيقة المعروفة ، واجمالا وحدة الوجود بأسره من ذراته لمجراته لسدمه لأحيائه - أقول :

ان فى ذلك التوحد الشامل لدليلا ناطقا وحجة دامغة على تفرد الخالق المبدع المكون بالخلق والابداع والفاعلية والتكوين ، ومن ثم على وحدة الخليفة مهما تنوعت أجناسها وأنواعها وفصائلها تبعا لتوحد الخالق ، وفيه دليل على أن النوع البشرى متوحد ضرورة مهما اختلفت ألوان أفراده ، وتعددت لغات أممه وشعوبه ومذاهبهم وآرائهم ، وان كل الانسانية فى الحقيقة عائلة واحدة ولها رب واحد واله واحد هو الله الذى لا سنى له . ولا شريك ولا نظير ، ذلك الرب الأعظم والمولى الأكرم ، والرحيم الأرحم الذى يتجلى وجوده لقلوبنا وبصائرنا وان تحيرت فيه بعض عقولنا وتنكرت له غرائزنا وأهوائنا ، ذلكم هو رب الوجود ومبدعه . كآثر يدل على وجوده نشهده فى خصائصه الخفية وأفعاله البارزة شهودا معنوبا روحيا أو عقليا أوضح من كل شهود .

وهكذا وبمثل هذه النظرية الصافية الخالصة تبدو لنا قدرة الله بازغة ملء عين الوجود والموجودات فنبرر آثارها ، ونذكر من معانى ذات الله وصفاته - دون هويته أو ماهيته - ما شاء لنا الادراك .

وبعبارة أعمق ما شاء لنا الحب وشاءت لنا المعرفة ، فنكرع من سلاف ذلك الورد ورحيقه ، ومن صفو المعرفة بقدر ما تستطيع أفهامنا وألبابنا استيعابه ، وحينئذ نخر لله بأفضل ما فى وجداناتنا من تسام راكعين خاضعين شاكرين له ومعتذرين اليه .

وبعد :

فان قيل : ومن خالق المادة والقوة والفكر والحياة والسموات والأرض وما فيهن وما عليهن ؟ فقل : الله ، ثم قل : الله وذوهم فى غيهم يعمهون . وفى خوضهم يلعبون !

الفصل العاشر

كمال العلة لا يعنى جمودها

قدمنا ضمن ما سبق من عرض لـ"بواب هذا الكتاب وفصوله أن العالم الالهى الوجودى الذى صدر عنه كل شىء هو عالم الثبات والكمال، وأنه واجب الوجود وهو علة كل شىء كامل ومنزه ، وقد يفهم الماديون وأشباه الماديين بحسب ما ارتضوه لأنفسهم من قواعد مذهبية ، أن العالم الالهى عالم جامد ، بل ان ما يدعونه بالفعل (فى مثل قولهم : ان كان الله وهو علة العلل كاملا وثابتا فهو موجود جامد واقف لا يتطور ولا يتكامل) تعالى الله عن مثل ما يقولون ، واذن فالله فى عرفهم هم كائن جامد ، وكان القوم لا يفرقون بين العلة الكاملة والمعلول الناقص المتكامل .

وما ندرى ماذا يريدون بالجمود والحركة ؟ أما اذا كانوا يريدون بالحركة الانفعال والتأثر والتحول فلا يصح أن المبدأ الاول الفعال يكون كذلك بأية حال ، لأنه السبب الاول المبدع المحرك المحول ، وان كانوا يريدون علة للوجود متحولة متحركة فالمبدأ الاول العلى المزعوم لهم لا يكون حينئذ مبدأ أوليا ، ويكون وجوده متعلقا بضرورة بمبدأ آخر يكون هو المحرك الاول ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وبذا يستمر العقل فى الدور والتسلسل وعدم الألفة الى أن يصل مرغما الى علة كاملة تطور ولا تتطور، وتهب لغيرها ما يكمله لأنها فى ذاتها كاملة .

أما اذا كان المراد بحركة السبب الاول مجرد الفاعلية والنشاط ، وليس الانفعال والتحول والتكامل - فالسبب الاول نشيط بل ان صفاته الفعالة تفيض دائما بالنشاط والفاعلية التى من انتاجها الطاقة الذرية المسببة لكل حركة وكل تكون فى الوجود ، ولا يصح ازاء ذلك نسبة الجمود اليه لأنه تبع كل نشاط وكل حركة اذا «اعتبرنا» - تجاوزا - النشاط الروحى والعقلى حركة ، وتكون طبعاً غير الحركة التى نعرفها فى كوننا هذا .

ثم ان الجمود والحركة بمعناهما المفهوم حالتان طبيعيتان وخاصتان من خواص المادة المتشبيثة لا يصح الصاقهما بواجب الوجود ، وعلى هذا

فمن السخف أن يقال : اذا كان العالم الالهى قد وجد كاملا منذ الأزل فمعنى ذلك أنه جامد لا يتطور ، ومن السخف أيضا بل من الحمق أو المغالط المقصودة « اعتبار » الكمال جمودا ، وأسخف من هذا وذلك أن نجعل خصائص المادة وحالاتها مقياسا تقاس به خصائص واجب الوجود ، وذلك بالذات هو ما يقصد اليه الماديون لأنهم لا يعرفون من حقائق الوجود سوى المادة « واعتباراتها » ولا سيما أن الكتلة المادية فى عرفهم هي الكل فى الكل : العلة والشئ والمشيء ، ومثل هذا الرأى لا يروح فى عصرنا (القرن العشرين) الذى فقدت فيه المادة كتلتها وتشبيوها تحت ضغط الطاقة الذرية وقذائفها المحطمة .

ولكن القوم بحكم ما بنوا عليه قواعد مذهبهم من منطق حسى مقيد بالحواس لا يمكنهم أن يدركوا أو قل انهم يريدون أن يدركوا وجود كائن أول مبدع كامل غير المادة ، ولا يفهموا كيف يكون ذلك المبدأ الأول ثابتا لا يتحرك ولا يتطور ، وكأنما يريدون لها أو علة للوجود متفعلة مل كائنات مادتهم التى لا يعرفون غيرها ، وما دروا أنهم بهذا يقارنون العالم الالهى الكامل بمادية هذا العالم الأرضى الناقص ، أو أنهم يزنون العلة بميزان المعلول على حين أن البون بينهما شاسع بما لا يقاس .

وبعبارة أوضح : يريدون أن يخلعوا على العالم الالهى الذى هو عالم الاطلاق والتجريد وعدم التحيز لونا قاتما من ألوان كوننا المادى المتحيز المحدود لكى يكون بحسب تكييفهم لها مصنوعا على مقتضى ما يعلمون من شئون المادة ، ولكن لا عجب فى ذلك ، اذ كانت المادة عندهم مقياس كل شئ ، ثم انهم مع ذلك يتهمون المؤلهة (١) اذا وصفوا الله بخصائصه العليا – كالارادة والقدرة والحياة الخ – بأنهم يخلعون خصائصهم البشرية الأرضية على ذات الله وقد غاب عن القوم أنهم هم أنفسهم يتوهمون ذلك لرغبتهم فى أن يتصف الله فى عظيم مجده وسمو كماله بالخصائص الكونية وأحوالها ، بل بأعراض الكائنات الناقصة . يفعلون ذلك مرة ومرة أخرى ينسبون للمادة ما تفرد به الاله من الفاعلية والتأثير فيجعلونها علة كل شئ . وكان القوم لا يريدون الا أن يكون الاله كائنا محدودا محسا تبصره أعينهم وتلمسه أناملهم ، ولم ذلك ؟

ذلك لأن (بروتاغوراس) معلمهم الحاسى القديم علمهم أن الانسان

(١) المؤلهة هم أتباع سائر الديانات وكبار الفلاسفة الذين يقولون باله واحد وسبب واحد للوجود مثل سقراط وغيره من عظماء الفلاسفة .

إنما هو « مقياس كل شيء » ، ومعنى هذا أن ما ارتأيته أنا حقا أو ما ارتأيته أنت حقا إنما هو حق كله وتلك بالطبع سفسطة تجمع بين الرأيين المتناقضين : هذا فى نظرك أو فى نظرى ، وأما فى نظر (بروتاغوراس) وزميله (غورغياس) وهما شيخا السفسطائيين قدمائهم ومحدثيهم وفى نظر حاسيى عصرنا وواقعييه ومادييه - فهو الحق الذى لا حق فوقه ، وهو المنطق السليم برغم أنف العقل وأنف الحقيقة معا !

فهم بمقتضى ذلك الحق المنعكس وبمقتضى أنهم لا يؤمنون بمنطق سوى منطق الحس لا يدركون طبعاً أن المميز الوحيد للاله : أنه منزه بذاته وخصائصه عن كل ما يقع عليه الحس وما لا يقع عليه أيضا من خصائص الكائنات المادية بصفات « عليا » تعين وجوده لنا وتدل عليه وإننا فى الحقيقة نستمد نشاط خصائصنا نحن وسائر الكائنات من نشاط خصائصه السامية التى هى تلقائية لذاته ومعاراة من لدنه لذواتنا، وكذلك النشاط المقوم للمادة المحسنة التى يؤلهونها .

فما للقوم يا ترى يريدون أن يكون الأمر بالعكس الا أن يكون ذلك حاجة فى نفوسهم هى مجرد السفسطة والتضليل المتعمد المقصود ؟

الفصل الحادى عشر

أوهام الماديين والواقعيين

واذن فلنناقش ذلك الرأى السفسطائى المضلل الذى يعكس الحق ، ويدفع بضعاف العقول الى الشك « المشوش » للضمائر والقلوب ، ويؤدى الى اعتقاد نتائج تلك الشبه المسفسطة المبنية على أفسد المقدمات وأضعفها وهى :

القضية الأولى :

ان كل موجود لكى نعترف بوجوده يجب أن نشهده وذلك الشهود يجب أن يكون بالحواس طبعاً ، ومعنى هذا أن الاله الذى لا تشهده الحواس يكون وجوده وجوداً وهمياً ! ولماذا ؟ لأن ما لا يقع عليه الحس لا يكون

موجودا أو على الأقل يشك في وجوده ، وكأن الوجود كله في عرف القوم منحصر في مظاهر تلك الهنة الضئيلة بالنسبة لبقية ملك الله التي ندعوها الكرة الأرضية !

القضية الثانية :

وقد بنيت على مقدمات القضية الأولى وهي :

مادام ليس لدينا أو تحت أعيننا سوى عالم يدبر نفسه آليا ويدبر نفسه بما فيه من قوى لازمة عنه فيجب ألا نعتقد بتاتا وجود اله غيبى محجب عن خواسنا التي هي مصدر علمنا الوحيد .

القضية الثالثة :

وهي قضيتهم العظمى ونتيجتهم الكبرى التي أرادوا دعمها بمقدمات ونتائج القضيتين السابقتين وهي :

بما أن الاله الذى يدعى المؤله وجوده غير منظور لا يقع فى دائرة حواسنا وهي نبع معارفنا فلا حاجة لنا به ، وبما أن المادة هي علة نفسها وطبيعتها هي التي ترعاها وتدبرها فكل ما يقال عن اله فوق الطبيعة كلام لا نسلم به ، أو على الأقل هو كلام مشكوك فى صحته ، وكل ما يعزوه المؤلهون اليه - ومعهم أهل الديانات - من صفات أو خصائص انما هي خصائص انسانية أو طبيعية مادية جعلوها وهما على ذلك الاله غير المنظور الذى يدعون وجوده تعالى الله عن أقوال أولئك وعن علمهم المحدود وعن منطقهم الحسى المعكوس علوا كبيرا ، واليك نقد بل نقض ما قالوه :

أما القضية الأولى : فيكفى فى التدليل على فسادها ان المادة فى ضوءالكشوف العلمية الحديثة كان سبى معلول ، وعلة هذا الكائن (المادة) هي القوة لا بل طاقتها ، وليست القوة مباشرة ، لا بل الذرة الذرية التي تديرها بطاقتها وسرعتها ، وان المادة تكتسب سائر خصائصها وظواهراتها من العناصر المقومة لها ، بل والعناصر أيضا تكتسب وجودها وتنوعها من الجوهر الذرى الجديد لا القديم ، وبعبارة أخرى الجوهر الكهرنورى وليس الجوهر الفرد المادى (الجزء الذى لا يتجزأ) (١) ، والقوة

(١) الجوهر الفرد القديم أو الجزء الذى لا يتجزأ هو ما ارتأه قديما (ديمقريطس) وزميله =

وهى علة المادة كائن غيبي غير محس في ذاته ولا ملموس تخفى هويته حتى على العلم نفسه والا فمن من العلماء قد وضع للقوة تعريفا شاملا قاطعا مانعا يا ترى ؟ وإذا كان الأمر كذلك فيجب أن يلقي بالرأى المادي وبكل طنطنته الفارغة مع العناصر الاربعة (١) ومع مركزية الارض للعالم وجوهر ديمقريطس (٢) في سلة المهملات ، وينبغي على هذا أن المحسات ليست هي كل ما في الوجود وانما هي بعضه الادنى .

وأما القضية الثانية ففسادها أيضا قرين لفساد القضية الاولى ومبنى عليه ويكفى في تبين ذلك أن نقول :

ان الرأى المرجح في العلم اليوم أن وجود المادة انما هو نتيجة لوجود القوة ، ووجود القوة معلول لوجود الذرة الذرية نواتها وكهاربها وليس بالعكس ، والرأى المرجح في الفلسفة الحديثة : أنه ليست الحواس فقط مصدر المعرفة وان كانت الحواس بعض تلك المصادر ، فضلا عن أن خطأ الحواس مشهور قديما وحديثا .

وأما القضية الثالثة وهى كبرى قضاياهم كما قدمنا فهي كبرها في البطل أيضا ، وخاصة أنها مبنية على القضيتين المتقدمتين . وقد علمنا أن عليّة المادة لا محل لها في منطق الوجود ، وأن الذى يشيئ أشياء الطبيعة ويديرها ليست المادة وانما هي القوة بطاقتها والقوة غير محدودة ولا منظورة كما بينا ، ولهذا فالتقابض على تلك القضايا الثلاث منطقا وعلميا كالتقابض على الماء بل على الريح الذى ان أراد أن يبين عما بيده لا يجده شيئا ولا يبقى في يده ولا في عقله أو علمه الا الكلام الفارغ والسفسطة الباردة غير المنتجة .

هذا ويبقى علينا أن نبين بالبرهان كيف أن كل ما فينا وكل

= (لوسيب) وهو رأى مادي مضمونه ان المادة تنهى في تجزئه الى جزأ ، لا يتجزأ ، وهو رأى خاطئ طبعا ، لأن تجارب العلم الحديث اثبتت أن هذا الجزء يمكن تجزؤه اذا انحل الى عناصره التى تكون منها حتى يصير الى مجرد طاقة ذرية لا يرى ولا نحس .

(١) العناصر الاربعة هي : الماء والهواء والنار والتراب وكلها في عصرنا مركبات لا عناصر .
(٢) مركزية الارض للعالم هو الرأى الوهمي القديم الذى ظل عالقا بأذهان القدماء حتى اكشف (غاليليو) و (كوبر نيكوس) وغيرهما من محدثي الفلكيين أن الارض سيار صغير تابع للنظام الشمسي كغيره من السيارات التابعة للشمس .

هما للكائنات من خصائص أو صفات كالحياة والوعي والارادة والقوة والحركة والطاقة والسرعة وما الى ذلك انما هو مجرد نشاط مستعار ، أفيض علينا كأضواء وامضة من نشاط خصائص خالقنا والهنا ومبدعنا الذى لا اله غيره ولا رب سواه .

الفصل الثانى عشر

لقد وجدنا على خصائص الله ولم نعر الذات الالهية خصائصنا الانسانية

يدعى الماديون أن المؤلهة فى تصورهم للوجود يصورون الله فى صورة بشرية فهو يدرك ويريد ويفعل كما لو كان ذاتا انسانية فى هيكل بشرى ، وفاتهم أن الانسان انما طبع على نمط من خصائص مبدعه وخالقه الذى كانت له تلك الخصائص قديما وتلقائيا من قبل أن يخلق الانسان وتخلق الكائنات وليس بالعكس .

وكان يصح مثل هذا الاعتراض لو وجه الى بعض الفرق الدينية من المجسمة والمشبّهة (١) وهم قلائل بالنسبة للمتدينين حقا ، والفلاسفة المؤلهون والروحانيون ، المعتقدون ومن اليهم ممن يؤمنون بالله فى سائر أنحاء العالم والمجسمة ومن اليهم يعدون من ماديى الدينين كما يعد هؤلاء أنفسهم من ماديى الفلاسفة .

والمجسمون للحقيقة الالهية أو المشبهون لها جهلا وضلالا لا تحتل عقولهم الضعيفة أن تدرك الها مجردا عن كل ما يماثل ما تقع عليه حواسهم من المظاهر « والاعتبارات » الكونية كالزمانية والمكانية والتحيز .

فاذا فرض أن ذلك كله بالنسبة لجهلة المتدينين شذوذ وجهل

(١) المجسمون أو المشبهون اعماد ديبى خاطئ ، وهو بجسم الاله كان يتخيل له الانسان صورة مجسمة أو مشبهة بظواهر وأعراض بعض مخلوقاته كالشكل والنحيز والانتقال او الجهة وما الى ذلك ، واعتقاد ذلك حقيقته لا مجازا رأى خاطئ، فد يعلق بأذهان العوام والجهلة أو أذهان بعض الفرق الدينية الساذجة أو أذهان الوثنيين وأنبياء الوثنيين ، تعالى الله بذاته وصفاته عن ذلك وعن كل شبهة أو مثله علوا كبيرا .

فهو عند الماديين علم عال وفلسفة قيمة ودليل ذلك أنهم لا يؤمنون إلا بما يبصرون ، ولا يعتقدون إلا ما يحسون ويلمسون ، فماذا نصنع لهم نحن لكي نحملهم على الاعتقاد بوجود اله فوق الطبيعة اذا كان من أخص خصائص ذلك الاله أنه لا تدركه الأبصار ولا تتناول وجوده التجارب الحسية ؟

ولو حققت لاتجد لمادى الفلاسفة ولا لمادى الدينين جميعا من قيمة فلسفية أو قيمة دينية الا أن يعد هؤلاء كالتفيليات فى عداد الفلاسفة وأولئك كالتسلقات فى عداد المتدينين وبالأخص فى عصرنا الحاضر .

فان أبى الماديون والواقعيون الا أن يوجهوا اعتراضهم هذا الى المعتقدين بالله اعتقادا روحيا سليما والى الذين يؤمنون به ايمانا منزها عن سائر الأغراض البشرية والخصائص الحسية فقد اخطئوا الخطأ كله ، لأن الماديين والواقعيين والآليين ومن اليهم لا يؤمنون بروحية فى الوجود ، ولا يعتقدون وجودها بما أنهم لا يسلمون الا بما هو واقع محس متحيز فى دائرة الأشياء المادية ، حتى أنهم ينكرون وجود الفكر الذى بكفايته يدركون وعلى أوليات منطقته تأسست نظريات علومهم ، وان أضيف الى ذلك طبعا أحاسيس المحسات « باعتبار » أن الادراك الحسى كفاية من كفايات المعرفة هو الآخر ، واذن فكيف يحق لهم أن يصدرُوا حكمهم على شئ معنوى روحى لا يعلمونه ولا يعرفون عنه شيئا ؟ ثم هم لا يعترفون بالكفاية أو الكفايات التى تؤدى الى مثل تلك المعرفة كالعقل والذوق الفطرى وغير ذلك من الكفايات الذاتية .

ويضاف الى هؤلاء طبعا المجسمون الدينيون من حيث أنهم لا يقوون على فهم الروحية ولا المعنوية فى الدين ، ثم هم لا يمكنهم أبدا التمييز بين المجاز والحقيقة مع العلم بأن كل ما جاء فى الفاظ الكتب الدينية المنزلة جميعا مما يوهم الجسمية أو الجهة أو يورى بشئ من التشبيه انما هو تعبير مجازى ومجازى فقط ، والمجاز والاستعارة فى سائر اللغات وفى العبارات التى تتركب من ألفاظها ضرورة محتومة وبالأخص اذا اراد الانسان أن يعبر عن معان سامية مما لا يصلها بالأشياء المجسمة سبب من الاسباب ، أما الماديون فلا مجاز ولا حقيقة عندهم ، وانما الحقيقة كل الحقيقة فى عرفهم وفى علمهم وفلسفتهم هى المحسات فقط ، واذن فلا تنصب اعتراضات أولئك الحاسيين جميعا على الاله الذى نعرفه بالذات وان انصبت على الاله الذى يريدون أن يصفوه لأنفسهم بحيث يلمسونه بأيديهم ، والا

فلماذا يريد هؤلاء وأولئك أن يصوروا لنا الها محسسا ثم يجادلوا فيه ويناقشوا بأسلوب كالأسلوب الذى تناقش به المحسّات تماما ، أم يريد الماديون أن يوهّموا المؤلّهين بأنهم (الماديين) قد خلّعوا عن كواهلهم نير المادية وقيود الحس والحواس ، ولبسوا مسوح الرهبان والعباد ، وتقمصوا شعار الروحانيين وخصائص المؤمنين ، فأصبحوا يؤمنون باله فوق الطبيعة ، ويدافعون عن ذاته وصفاته بمثل تلك الحرارة ، وياخذون على بقية المؤمنين تشبيههم لله بمخلوقاته وتجسيمه وتمثيله و . . الخ ؟

وهل يسلم الماديون بوجود اله له خصائص حقيقية ويكونون ليس بينهم وبين المؤمنين بالله الا الخلاف فيما يجب أن يتصف به ذلك الاله من خصائص منزّهة ؟ وهل تفهم من ذلك أنهم يؤمنون باله روى فوق الطبيعة وأنهم قد غيروا عقيدتهم المشهورة - وهى عدم الايمان فيسوغ لهم ذلك أن يرموا من عداهم من المؤمنين بالله بالشذوذ عن صحة المعتقد الذى لا ينبغي لذلك الاله المنزه أو أنهم لا يؤمنون باله أبدا وهو الراجع المعروف عندهم وعند الناس بما أنهم لا يؤمنون بشيء سوى المادة ويكون قولهم هذا مجرد مغالطة وتشكيك يراد به تضليل الناس فى معرفة الاله الخالق المبدع ؟

واذن فيجب أن يفهم الماديون الحقيقة ولا شك عندنا فى أنهم يفهمونها بالفطرة ، ولكنهم يغالطون أنفسهم ولا سيما أن علمهم الذى حصروا أفكارهم فيه يمكنهم - بحكم قانونه الحسى - من رفع أنظار عقولهم اليها أو عرفانها وتلك الحقيقة هى أن المؤلّهة الذين يؤمنون بالله يعتقدون أن لهم الها أسمى من الطبيعة ومن الانسان هو الذى أبدعهم . وخلع على الانسان وعلى الطبيعة بكل ما فيها أضواء من نور خصائصه العليا ، فصارت الطبيعة وما فيها - وضمن ذلك الانسان طبعاً - مطبوعة على ألوان من أضواء تلك الخصائص لتكون لتلك الكائنات خصائص نسبية مؤقتة مقومة لها ، وقد استمدتها الكائنات مع استمدادها الوجود والنشاط عن مقومها ومبدعها .

وان الذات الالهية كعلة أولى للوجود فى سموها وعلو رتبته منزّهة عن سائر أغراض معلولاتها بل سائر خصائص تلك المعلولات وصفاتها وأحوالها .

ونحن موقنون بأن الماديين كان يمكنهم أن يشعروا بوجود تلك العلة بوجدان ذاتهم فتسلم به عقولهم وتدين له قلوبهم لو سمحوا لأنفسهم بذلك ولو لم يعقهم عن ذلك منطقهم الحسى المجرد .

ولكن القوم يتعمدون التشكيك ومجرد التشكيك فقط ، ثم هم يفرضون على الناس ألا يؤمنوا بالله إلا إذا توافر فيه ما في المادة من خصائص وأطوار ، وبعبارة أخرى : أن القوم لا يسلمون بالله إلا أن يكون ذلك الإله هو المادة الواقعية ، تستوى في ذلك جميع نزعاتهم ومعتقداتهم وأن اختلفت شكلا بأن كانت مادية أو ميكانيكية أو نفعية أو واقعية أو الحادية أو مشككة الخ .

ولا مقياس على التحقيق عند كل هؤلاء سوى المادة وحدودها الضيقة ووجودها التحول ، أو الإنسان في وجوده المحدود ، وخصائصه النسبية الجسمانية والروحية كما قدمنا على حين أن المنطق السليم يقضى بأن الحقيقة في ذاتها – لا الإنسان ولا المادة – هي التي يجب أن تكون مقياسا للإنسان وللأشياء بل وللوجود جميعا .

والنتيجة أن نقدم المتقدم الذي مفهومه أن الإنسان يخلق صفاته المحدودة على ذات الله المطلقة وهم باطل ، وإنما نحن الذين قد فطرنا يقينا على خصائص الله ولم نعر الذات الإلهية خصائصنا الإنسانية . وبعبارة أخرى :

أن الله هو الذي طبع كل شيء على ألوان من نشاط خصائصه ، وليس بالعكس ، ويكون الله قد خلق على الإنسان حين خلقه أضواء من خصائصه العليا ليميز بها كاعظم مخلوق في الطبيعة وأقرب الجميع إلى الله . .

ومن هنا فنقدمهم بهم الصق وهم به أولى ، وإذا كان لابد من أن نناقشهم في ذلك ونثبت لهم أن ما قلناه هو الحق الواقع وأنهم هم الواهمون وأن نقدمهم مردود عليهم سألناهم :

هل وجود الله سابق على وجود الإنسان ، أو أن وجود الإنسان سابق على وجود الله ؟

فإذا كان جوابهم بأن وجود الله يجب أن يكون سابقا على وجودنا وهو الواقع ضرورة قلنا : ما المانع حينئذ أن تكون خصائص الإنسان وصفاته مستمدة من نشاط صفات الله وخصائصه ، وأن الله قد خلق على ذات الإنسان أضواء من تلك الخصائص الأزلية ، وتكون ذات الإنسان قد طبعت على كيفية تجعلها قابلة لظهور نشاط صفات الله فيها ، وتكون صفات الله هي الأصل الذاتي التلقائي ، وتكون صفات الإنسان له بالتبعية والاعارة لقيام وجوده بوجود الله ؟

وفي هذه الحالة تظهر صفات الله فينا كما تظهر أطياف النور الذي تشعه الشمس فتدل على ما فيها (في الشمس) من أصول لتلك الاطياف ، وانه لا يمكن أى ذكى أو أحمق عالم أو جاهل أن يقول : إن الشمس قد استعارت خصائصها وأنوارها من تلك الاطياف التي تظهر في الأرض والتي هي مجرد أضواء لها ، فيرد عليه بأن الأمر بالعكس . وهذا المثل مجرد تشبيه مجازى ، وحقيقة الأمر وواقعه أعلى من ذلك وأسمى وأدخل في باب المعنوية والله المثل الأعلى على كل حال ، ولو ادعى جاهل أن القمر يمد الشمس بالضوء والحرارة لكذبه الناس وقالوا له : انك لمخطئ جد الخطأ لأنك تدعى ما يناقض الحقيقة !

وعلى هذا « الاعتبار » نقول لأولئك الماديين :

يجب أن تفهموا أن الأصل فيما يظهر في ذواتنا من صفات أن هو الا آثار وأضواء لتلك الصفات الالهية السامية الدائمة النشاط والفاعلية والتي تتجلى بها ذات الله تلقائيا والتي أعارنا الله أضواءها منحة منه لتكون مقومة لخصائصنا النسبية . وذلك وقتما أعارنا الوجود من وجوده ، وعلى ذلك تكون صفات الله هي الأصل الاول ، وتكون صفاتنا مجرد أطياف لها تتمثل في ذواتنا ، كما تتمثل الشمس في أطيافها ، وتكون ذواتنا بهذه المثابة وبالنسبة لما تتلقاه من أنوار الصفات الالهية كما تكون العدسة اللامسة بالنسبة لأشعة الشمس المنعكسة عليها . وذلك ما يجب أن يعرفه الماديون وغير الماديين من عباد الله ومخلوقاته ، ولكن ماذا تقول لرجل غاب عنه الفرق بين الشمس وأطيافها ثم جاء يقول للناس : ان ما تدعون أنه نور الشمس انما هو أضواء تلك الاطياف الأرضية التي تبصرونها انعكست على قرص الشمس ، فكانت نورا وحرارة لها ؟ وذلك نفسه هو شأن الماديين والحسيين في النظر الى خصائص الله العليا وخصائصنا البشرية المسنعة ، أولئك الذين لا يعقلون ولا يدركون الا بنحواسهم وبأدراكهم الحسى فقط .

وبما أن الانسان مخلوق عابر كغيره من المحدثات الكونية - وان امتاز عنها بخصائصه العقلية وبوجدانه وبصيرته - فهذا نفسه يقرر أن لذات الانسان وصفاته أصلا الهيا ، وأن الله قد فطره على نمط من نور صفاته وعلى أسلوب يدرك به الفرق بين خصائص ذاته وخصائص الله .

ولو نزهنا الله عن الحلول والاتحاد وهذا واجب ونزهناه عن التجسيم والمشابهة للاعراض البشرية وهو واجب أيضا ، ثم جردناه

عن صفاته الالهية وهو المستحيل لأنها صفات أزلية قام الوجود بأسره على نشاطها - أقول :

لو جردنا الاله من صفاته وخصائصه فماذا يبقى ياترى ؟ وبماذا يستدل على وجوده ؟ وبماذا يدبر كائناته التى خلقها ويوجهها ؟ الحقيقة أنه لا يبقى الا واحد من فرضين :

اما فرض اله خيالى لا خصائص له ولا فعل ولا تأثير ولا قيمة سوى أنه كائن مقدس كما ارتآه أرسطو .

واما أن يكون الها لا يترجح وجوده من عدم وجوده لخلوه من الخصائص التى تشير اليه والتى يعرف بها ، وتلك حالة لا تتميز فيها العلة من المعلول .

وكلا الفرضين طبعاً يسر الماديين والملحدين ، بل قل : ان ذلك نفسه هو قصدهم ومطلبهم الذى يبغونه من وراء تلك المحاولات السفسطائية البائرة التى لا يميل الى القول بها الا من يتجاهل الحقيقة ويبدى غيرها عننا ومكابرة ، وذلك هو الواقع وليس لدى القوم من دليل ولا مرجح فيما يدعون سوى أنهم لا يؤمنون بشيء فوق المادة وهى عندهم مصدر كل شيء وبها يقوم كل شيء ، وذلك هو البطل بعينه ، لما قدمناه من عدم عليّة المادة لشيء من الكائنات ولا لنفسها .

ومن أجل هذا يجب أن يتأصل فى الأذهان أن الانسان انما هو ثمرة من ثمرات الوجود وأن له علة مبدعة وأن تلك العلة قد خلعت أضواء صفاتها وخصائصها على مخلوقاتنا المقيمة بها وخصوصاً الانسان الذى كونت العلة المطلقة ذاته على غرار خصائصها وان كانت تلك الخصائص فى العلة مطلقة وقديمة وفى الانسان حادثة ومحدودة ، وبسبب ذلك كان القصور البادى فى الانسان بل فى سائر الكائنات حداً فاصلاً وفرقاً واضحاً بين المعلول والعلة وبين المخلوق والخالق ، ولو أدرك الملحدون عظم الفرق بين السبب والمسبب وبين السابق واللاحق، أو على الأقل بين الأصل والفرع - ما زعموا ذلك ، ولكنهم لا يدركون وان أدركوا غلطوا .

والقول الفصل ، والحكم الصواب فى هذه المسألة - أن يقال اجمالاً ان الذات الالهية المبدعة قد جعلت من عالم الامكان مجالاً لنشاط خصائصها ، وجعلت من ذات الانسان مرآة مجلوة تتجلى عليها بتلك الخصائص وبذا استحق الانسان النياحة عن الله فى الارض لأن ذاته أعدت لخلافة الله أيضاً .

ولما كانت ذات الانسان أكمل اندوات الامكانية بعد العلة المبدعة صار الانسان أعظم كائنات الطبيعة استعدادا لتمثيل الحقائق السماوية الخالدة على تلك الارض الفانية .

فان رمت أن تضرب لك مثلا يساعدك على فهم الموضوع وايضاحه مثلنا لك بخزانة الآلة الفوتوغرافية ولوحها الحساس الذي تسقط عليه أشعة الضوء حيث تنطبع فيه كل أشعة تسقط عليه ، وذلك لاستعداد فيه طبعا ، وفي تلك الحالة يظهر على سطحه ما يقابله من صور ، فإذا فرضنا أن أطراف النور المنبعثة عنك حالة مواجهتك لعدسة الآلة - قد انطبع على لوحها الحساس وبذلك تظهر فيه صورة تمثلك تماما فحينئذ ترى صورتين لا واحدة : صورتك الذاتية ، وصورتك الفوتوغرافية : فالأولى لها خصائص وملامح أصلية كانت موجودة قبل اللحظة التي ظهرت فيها صورتك الفوتوغرافية ، والأخرى صورة مثالية كل ما فيها من الملامح والصفات انما هو ظل مستعار عن ملامحك ، وتظل صورتك الحقيقية مستقلة تمام الاستقلال عن صورتها الفوتوغرافية التي هي مجرد ظل لها طبعه النور على ذلك اللوح ومفهوم أن النور كان طبعا « واسطة » بين الصورتين وما فيهما من ملامح وخصائص ، فهل تمكن المقارنة التامة بين الصورتين يا ترى دون أى فرق أو امتياز بين الواحدة والأخرى أو بظل هنالك فرق ما ؟ لا شك أن ثمة فرقا يظل باقيا على أنه فرق عظيم وبون شاسع وذلك الفرق ينحصر في أمرين :

الاول : أن ملامحك والخصائص التي تتميز بها سيمالك انما هي فيك ذاتية وفطرية خلقية ، وأما الملامح التي في الصورة المأخوذة عن صورتك الذاتية فانها مستعارة حادثة عن ملامحك الطبيعية .

أما الفرق الآخر : فهو أن ما لك من ملامح وخصائص انما هو ذاتي مقوم بذاتك - نسبيا - وأما ما في الصورة فهو ليس أكثر من طيف وجوده ناشئ عن وجودك .

وهذا هو نفسه ما يحدث معنويا وبصورة مصفرة ومع الفارق العظيم بين ذاتك الامكانية وبين ذات الله الأزلية المنزهة ، وتكون صفات الله في هذه الحالة ذاتية تلقائية لداته بالأصالة ، وهي في ذاتك مفادة ومعاراة ، ويكون النور المعنوي الروحي هو « الواسطة » بين ذاتيكما (ذات الله وذات الانسان) .

وبذا يمكنك أن تفهم ولو تقريبا كيف أن خصائص الذات الالهية

تنعكس أنوارها المعنوية المجردة على ذواتنا فتبرز فيها خصائصنا وكفائاتنا العقلية والعملية بحالة معنوية أيضا .

ثم يجب أن تفهم كذلك كيف أن المسفطين من الماديين والواقعيين يعكسون الأمر عمدا ويوعون بأننا نحن الذين نخلق على ذات الله النزيهة خصائصنا ، وبذلك يكونون كالذى يقول : ان القمر هو الذى يمد الشمس بأطراف ضوءه ، فينعكس على سطحها نورا تظهر به كما قدمنا فى مثال سابق . وطبعا نرى أن ذلك لا يعقل أبدا ولو من جاهل فضلا على من يدعو الفلسفة ، ولكن لا يستغرب منهم ذلك اذ كان غرضهم الاول هو السفسطة بغية التضليل فقط !

الفصل الثالث عشر

تنزيه الذات الالهى عن الطول والاتحاد

لما كان عالم الامكان الذى لا قيام له الا بالعالم الوجوبى الالهى انما هو عالم نسبى امكانى للعالم الالهى الاول ، ولما كان العالم الوجوبى يشمل كل امكانى ضمن شموله ، ولما كان هذا وذلك غير صفات الله طبعا ، وكانت صفات الله تشمل العالمين معا فى نشاطها المقوم لهما واللازم وجودهما عن وجودها كاثار لنشاطها الدائم ، ولما كانت الصفات نفسها مجرد خصائص ونعوت للذات الالهية - كانت تشمل الجميع ضمن فاعليتها وخصائصها كاثار « اعتبارية » لوجودها الثابت السرمبدي ، وتبرز تلك الآثار عن نشاط الصفات كشئون للذات متغايرة مقومة بها وراجعة اليها .

ولما كان النشاط هو الوسط المؤثر بين الخالق المبدع والكائنات التى أبدعها وهو أيضا وفى الوقت نفسه من ابداعه - كان مصدره عالم الوجوب والثبات والتأثير فى مقابل أن عالم الطبيعة عالم امكانى متأثر مظبوط على غرار ذلك النشاط الاول وان هو الا مجرد حوادث متتابعة التغير والتحول .

واذا كان هذا هكذا وهو الواقع فيكون الوجود بمعناه الحقيقى هو وجود العالم الوجوبى المقوم لوجود عالم الامكان والتشيو ، ويكون اسم

الوجود . بمعناه « الاعتبارى » - « الاعتبارى » فقط - لعالم الطبيعة بأسره لأنه مجرد كون احتمائى ممكن الوجود والعدم .

وعالم الوجود عالم روى بحت ، ملئ بالوعى والنشاط المعنويين وهو بطبيعته النورية ، فوق ما تعرف عقولنا من الوعى والنشاط الباديين فى عالمنا الطبيعى وبالأحرى ما تتناوله حواسنا من أشياء وصور كونية ، بيد أنه (عالم الوجود) مصدر كل نشاط وكل حركة وكل تشيؤ فى عالمنا هذا ، ولذا ترى - بعين العقل والبصيرة - أن الوجود فى إطلاقه ينظر اليه من زاويتين : عالم حقائق وأسباب أولية ، وعالم ظواهر وأشياء متشيئة وبعبارة أخرى : عالم حقيقى يدرك ادراكا وادراكا فقط وهو عالم الحقيقة ، ثم عالم ناشئ عنه وتابع له يحس وينظر ويلمس كونه العالم الاول كما يكون الماء البرد ، وهو عينه مع فارق واحد هو الشيئية التى لا تلبث أن تزول ، ويعود البرد فيتوحد فى الماء ثانية بعد أن غايره ظاهرا ومؤقتا .

وأنت تعلم أن لكل كائن مهما دق أو جل ظاهرا متعلقا بكميته أو كميته أو صورته الممكنة ، وباطنا هو حقيقته وماهيته المدركة المعقولة ، وعلى هذا لو قدر لعالم الامكان أن ينطق ولو بلسان حاله لقال عن نفسه : انى عالم مرئى محس ذو أبعاد وكيفيات وظواهر ، ولكنى لسبب تحولى وعدم تباتى لا أمتلك صفة الثبوت والوجودية بمعناها الصحيح ، وان كان ذلك لى بالمعنى « الاعتبارى » النسبى فقط . والواقع أنى معاول لعالم لا يرى ولا يحس ، ومن خصائصى أن وجودى يدل على وجوده ، فأنا مجرد ممثل لذلك العالم الوجودى الأزلى الأبدى وبعبارة أخرى : مثال عابر فى . لم الأبدية للوجود الواحد المطلق الذى أستره خلف مظاهرى . ألا وهو العالم الالهى الذى من خصائصه الوجود الحقيقى .

فلو قال، عالم الامكان كل ذلك لصدق ضرورة ، ولو قال عالم الوجود وهو عالم الحقيقة : انى أنا الأصل الذى قام بوجوده وجود كل ما يرى ومالا يرى ، وما عالم الامكان الا مجرد ظواهر أنا حقيقتها ومثيرها ومشيتها بفاعليتى . لكان صادقا أيضا ، ويبطل العكس ، أى لو ادعى عالم الامكان صفتى الثبات والوجود .

ولو قالت صفات الله : أنا الحقيقة العليا التى قام بها عالم الوجود وعالم الامكان معا لأنى نعوت الفرد السرمدى الذى لا يتعدى ولا يتحول ولا يزول لصدقت كذلك .

ولو قالت ذات الله وهى صادقة مطلقا : أنا الاول لكل شىء والظاهر الذى به كل شىء ، والباطن الذى هو حقيقة كل شىء ، والآخر الذى يثول اليه وجود كل شىء ، وانى مع كل ذلك لمنزه عن كل شىء . كان ذلك هو الحق مطلقا . وأنت معتقد بصحة قولك : أن لائمة فى الوجود بمعنى الوجودية الحق الا وجود واجب الوجود فانت على محجة الصواب والحكمة ، وذلك مالا معدى ولا مهرب للمنطق السليم عن الاقرار به ، لأن وجود الله الحق وذاته هو الذات الحق ، وهو الحق الذى قام بوجوده وجود كل شىء ، وهو الحق لأنه الغاية التى يثول اليها مصير كل شىء ، وهو الحق لأنه بذاته وصفاته منزه عن كل شىء .

ووجود ذات الله متضمن طبعاً لوجود صفاته ، ووجود صفاته متضمن لوجود أفعاله ، ووجود أفعاله متضمن لوجود كل ما يرى وما لا يرى من كائنات يشملها محيط الوجود .

وإذا كان الواقع فى كينونة العالم بأسره هو ما ذكرنا ، فلا ثمة موجب لحلولة الله فى أشيائه الطبيعية أو لاتحاده بها ، وكيف يمكن أن يتم ذلك ولا وجود أعظم من وجوده فيحتويه ؟ وكيف يتحيز فى مكان وهو المطلق الذى لا يتحيز ؟ وكيف يعلق به الزمان ووجوده الأزلى كائن قبل الزمان والمكان ؟ وبعبارة أوضح :

كيف يحصل ذلك والله هو الموجود الاول الذى لا بداية له يتناولها الزمان ، ولا حجم ولا جرم له يشملها المكان ، وما أوجب تصور الزمان والمكان أو فرض وجودهما الا تعاقب الحوادث الامكانية وتكونها الناشئان عن فاعلية مبدعها . كيف والعالم الالهى منزّه تنزيهاً مطلقاً عن تلك القيود الموجبة للحصر ، كالكمية والكيفية والمتى والالين والمعية ؟ وهو الوجود المنفرد بالتوحد والذاتية على حين لا توجد تلك « الاعتبارات » التحديدية الا حيث « توجد » الأشياء الامكانية والحوادث المحدودة التى تستمد وجودها من غيرها ، ولا يقوم وجودها الا بفيض من سواها . وأن الوجود الالهى الذى يمدّها وجود شمولى مطلق ، لا يتصور فيه وجود التحيز بوجه من الوجوه .

والحلول هو تلبس أو تداخل شىء فى شىء أكبر منه ومغاير له على أن يكون الحال والحلول فيه محدودين . ومن ثم يكونان ماديين محسنيين . والمعانى لا تتحيز أبداً وبالأخص أوسعها اطلاقاً وشمولاً ، والاتحاد أيضاً يشبه الحلول من حيث انه اندماج بين طرفين محدودين ، ويكون أحدهما مكملًا للآخر بدليل ضرورة الاتحاد بينهما .

ومعنى الاتحاد هو أن تتداخل أجزاء شيء في أجزاء شيء آخر أو ذراته ، أو تتحلل ذراتهما بعضهما البعض الآخر ، فينتجا كائنا غيرهما ، أو مشاركة شيء لشيء آخر في خصائصه وحالاته .

وأجمالا هو أن يصير الجرمان المتحدان جرما واحدا له خصائص الجرمين المتحدين مع بطلان لخصائصهما .

وأما الله وأما الكائن الواحدى المطلق الذى لا يتعدد ولا ينقسم والذى هو علة كل شيء ، وليس له تقيض ولا مثل ليتحد به أو يحل فيه - فهو منزّه عن تلك « الاعتبارات » الكونية التى لا تسمو عقول صغار الأحلام وضعاف البصائر فى مناهج علومهم الى ما هو أعلى منها وأعظم اطلاقا وتجريدا لشدة تعلق عقولهم بحواسهم والتصاق حواسهم بمظاهر الأشياء « واعتباراتها » الكونية المحدودة ، تلك الكائنات التى أنشأها الله اقتدارا وخلقها وإبداعا ، فجعل وجودها المحدود مشمولا ضمن وجوده المطلق ، ولا حاجة له ولا موجب لأن يحل فيما صنع أو يتحد به . فما الكائنات بأسرها فى الحق والواقع سوى أثر غير مباشر لتلك القدرة الشاملة التى أبدعتها ، وما الحلول والتحيز وما شابه ذلك الا حالات خاصة بالماديات ذات الاحجام والأحياز فقط .

والحلول والاتحاد معا لا يصحان الا فى مماثل كونى ، وكذلك الاتصال والانفصال ، غير أن الاتصال يتنوع بحسب الكيفية ، فاما أن يكون اتصالا مباشرا أى بالذات أو غير مباشر أى بالوسيلة ، والاتصال المباشر ضرب من الاتحاد أو الحلول ، والاتصال غير المباشر تأثير كائن فى كائن آخر بخاصة فى الاول وقابلية فى الآخر تأثيرا بعيدا أو قريبا ، كما تؤثر أفكار شخص فى شخص آخرولو عن بعد . فان يك ثمة اتصال بين الله وبين أحد أو شيء من خلقه يكون من هذا النوع الأخير غير المباشر .

بيد أن اتصال الكائنات بخالقها انما هو كاتصال المفعول بفاعله ، أو المصنوع بصانعه ، فهى صلة مؤثرة بآثاره على أية حال لوجود علاقة تلازمية معنوية بينهما .

فتصور بعقلك وبصيرتك معا كيف تكون علاقة الخالق القديم المنزه عن كل الملابسات الكونية بمخلوقاته الامكانية المحدثة المتحيزة ؟ على أن صلة الله بالانسان على الخصوص وهو أرقى الكائنات صلة معنوية محضة وعلاقة روحية خالصة ، وأما علاقته بغيره من بقية وحدات

الكائنات التي منها هيكل الانسان طبعا فهي مجرد صلة خالق قادر فاعل بمخلوقاته المنفصلة ، فيشيع باقتداره أشياءها « الاعتبارية » الامكانية وهي ما نسميه : الكائنات الطبيعية لا أكثر ولا أقل ، ثم تتحول تلك الكائنات وتتطور ، ويكون مرجعها في النهاية الى قدرته التي كونتها وأبرزت شيوته .

واجمالا فان اتصال الكائنات بمبدعها انما هو من هذا النوع الاخير غير المباشر ، ويتنزه الله عن أن يتصل اتصالا ذاتيا مباشرا بشيء من الكائنات أو أن يتحد بها أو أن يحل فيها ، وانما الأكوان هي التي تتسامى ، وتنزع اليه بما فيها من استعداد وقابلية جبلت عليهما ، وأوجدها الخالق في تلك الكائنات حين أبدعها وفطرها على حالة بها تتلقى امداده وعنايته وقدرته المفاضة عليها منة منه ورحمة ، فتستمد ذلك منه كما يستمد كل معلول من علته ، وكل متأثر من المؤثر فيه . ولا سيما أن الفاعلية الناشئة عن قدرة الله وارادته وعمله وحياته لا بد أن يكون لها أثر في الخارج لوجود العلاقة التلازمة التي بين الأثر والمؤثر ، وذلك يشمل ضرورة سائر ما يظهر في عالم الطبيعة من حياة وفكر وقوة وحركة وتشيؤ .

ويتضح ذلك الظهور في الانسان بالخصوص وضوحا جليا متوقداً وليس معنى هذا أن صفات الانسان هي صفات الله بالذات ، كلا ، ولكن ذلك بمعنى أن ما في الانسان من وعى وقدرة وارادة انما هي مجرد آثار وأضواء لصفات الله وفاعليتها (١) ينعكس كل ذلك على ذات الانسان انعكاسا معنوياً ، شبيهاً فيه كخصائص ذاتية له ، والواقع أنه لا يملك من تلك الخصائص الا الاستعداد والقابلية اللذين وهبهما الله له وفطره عليهما .

والنتيجة أن سبب توهم الحلول عند الحلوليين هو القياس القاسد الذي يقيسون به خصائص الله المعنوية على شيوته العوالم الامكانية التي يعيشون فيها ، وعلى حدودها ومعاييرها المعلومة .

(١) ليست ذات الله كذواتنا تكيفها صفاتها ، ولكنها لما كانت كاملة من ذاتها ومطلقة تشمل سائر ما عداها شمولاً فاعلياً « باعتبار » أنها العلة المطلقة « اعتبرنا » تنوع فاعلة الذات خصائص وصفات تلقائية لها ، أما في غيرها فتكون خصائصه مفادة منها ، لأنه حينئذ يكون معلولاً لها ، وليست صفاته تلقائية فيه ، فلعلمنا بذواتنا مثلاً وبصفاتنا علم محدود مكتسب ، وأما علم الله بذاته وصفاته وبذواتنا وصفاتنا أيضاً فهو علم مطلق متضمن في شموله للعلة والمعلول مما .

وفساد هذا القياس ظاهر جدا لاستحالة المقايسة بين عالم الهى
روحى وادراكى بحث وبين عالم مادى تحوطه وتقيده الحدود والاحياز
النسبية ، كالمكانية والزمانية والشيئية وما الى ذلك . وفوق هذا وذلك
فان العالم الالهى الاول مطلق ، والآخر مقيد محدود ، ويتنزه ذلك
العالم الالهى الاسمى الذى قوامه ذات الله عن كل ذلك أو ما يشبهه .

ولا يغيب عنك أن كينونة الأشياء وواقعيتها وتعددتها كلها أمور
طارئة على الوجود فى إطلاقه ، وما العالم الطبيعى بأسره سوى مجرد
نشاط عابر لصفات الله كما علمت ، فينطلق ذلك النشاط عن الأزلية
كقذيفة تسير رويدا طالبة مستقرا فى الأبدية ، وفى طريقها هذا تخلق
جوا يحيط بها هو ما نسميه نحن : شيئية وواقعية .

وبعبارة إيضاحية : ان الطبيعة بسائر مظاهرها وصورها انما هى
مجرد حالة وجودية تروح وتغدو بين نشاطين من القوة التى هى مجرد
أنر لقدرة الله ، فنشاط يكونها وآخر يحولها أو يحللها (١) فكيف
يعقل مع ذلك أن يحل الاله فى تلك الكائنات والصور المحدودة ، ويتحد
بها أو يياثرها بذاته وهى معدومة الوجود الحقيقى الذاتى الذى لا ينبغى
الا لله وحده ؟

وبناء على هذا لا يجوز بوجه من الوجوه أن يتحد الاله بالكائنات
التي خلقها بمحض اقتداره أو يحل فيها على أنها مجرد آثار لوجوده
المطلق الذى لا تحيز ولا يحد ، وبذا يكون الحلول والاتحاد والاتصال
والانفصال وما الى ذلك من الألفاظ والمعانى التى نستعملها فى كوننا
المجسم المحدود ، وبالمعنى المفهوم فيه - كلها مستحيلة بالنسبة لوجود
الله . كما يستحيل تحديد الإطلاق تماما . وتكون دعوى الحلول والاتحاد
وهمما وتخليطا ، أو مقاصد سيئة أراد اصحابها ومروجوها ادعاء
الألوهية فى الأرض أو على الأقل : الاتصال الكاذب بالله ، ولذا خلقوا
من عند أنفسهم نظرية تناسخ الأرواح ، وهذا كله وجد دون أن يكون
له أساس فى الواقع من نبوة أو ولاية أو حكمة .

(١) انظر الادسكال البانبة فى آخر الكتاب .

الباب الثاني عشر

الفصل الأول

التقمص وتناسخ الأرواح :

ويتصل بمسألة الحلول والاتحاد موضوع آخر هو التقمص أو تناسخ الأرواح ، ومضمونه : أن النفوس المذنبة والأرواح الشقية التي تغارن عالمنا الأرضي بالموت طبعاً تحل في أجساد جديدة لتكفر عن نقائصها السالفة وتطهر منها ، فإن كانت ذنوبها عظيمة حلت في أجسام حيوانات وضيعة كالهوام والحشرات والقطط والكلاب وغير ذلك ، لتترقى من جديد في أدوار مستقبلية من حيوان دنيء الى حيوان أرقى منه ، وهكذا . فإذا تطهرت قليلاً تقمصت جسد انسان شرير أو معذب بئس ، فإذا فارقت تقمصت جسداً أعلى منه ، وحلت فيه لعلها تأخذ في طريق الصلاح والتقوى والخيرية بذلك التقمص .

فإذا ارتقت أكثر تقمصت جسد عالم أو فيلسوف ، أو مصلح أو مرشد أو ما أشبه بحسب ثقافتها وتهذيبها الذي اكتسبته في أدوار تقمصها، وتظل هكذا تترقى حتى تتصل في النهاية بالعالم الأسمى حيث لا تعود تتقمص أو تناسخ ثانية ، فتعيش في رحاب السموات مع الملائكة المطهرين وعباد الله المقربين .

وتلك العقيدة الزائفة ليست جديدة في العالم ، بل هي من أقدم العقائد الوثنية ، وليس هذا فقط ، بل ويمكنك أن تجزم بأن سائر العقائد الوثنية قد أسست عليها ، وتفرعت عنها ، وإن عقيدة تناسخ الأرواح وتقمصها هي حجر الزاوية في كل معتقد وثني ظهر في العالم من البرهمية الهندية التي أحلت « برهما » في فشنودسيفا ، وأحلت « برهم » وقشنودون سيقا - اله الشر والتدمير - في كل سادن برهمي .

وكذلك البوذية التي هي فرع عن البرهمية . وتلك العقيدة (التقمص) هي نفسها دعامة التناسخ المصرى ، وأساس التاسوع المعزو الى آتون رع وآمون ، ونوت وست وتوت ، وايزيس وأوزوريس وهوروس (١) .

وبالتناسخ والتقمص ولد الملوك والكهنة (عند قدماء المصريين) ، كآلهة وأبناء آلهة . ومن ثم خلقت الهوام والحشرات وصغار الحيوانات وكبارها كمخلوقات تقمصتها نفوس مذنبه ، وأرواح تلوثت بالشعور والمعاصي ، وقد هبطت الى تلك الدركات من سلم الخليقة لتتطهر وتترقى ثانية ، فتعود صالحة وجديرة بمملكة أوزيريس السماوية .

وأما عند اليابانيين والصينيين ومن اليهم فأرواح الآلهة تتقمص أجسام الملوك والآباء والأجداد .

وأما فى الديانتين الصابئية - عبادة الكواكب والأفلاك - والمجوسية الزرادشتية والمانوية - عباد النار أو النور والظلام - فان أرواح الآلهة تتقمص الكواكب أو النار أو الزعماء مثل : زاردشت وماني وغيرهما .

وأما وثنية الأحجار والأصنام فالتقمص فيها ظاهر جلى ، لأنك اذا قلت لعبادها : كيف تعبدون أحجارا وتمائيل ؟ أجابوك على الفور : انما نتقرب بهم زلفى ، وتقربا الى الاله الاكبر .

ولذلك سميت عبادة الأصنام شركا ، ويقاس على ذلك طبعا سائر ضروب الوثنية مهما تكيفت وتنوعت ، وكانت عبادة للأشخاص أو عبادة للكواكب أو للنار ، أو عبادة للنصب والأحجار ! مع العلم أن أصول تلك الديانات الوثنية القديمة كلها انما كانت مجرد تشبيهات مجازية ورموز وطقوس للتقريب بين فهم العامة وبين حقائق الديانات حيث كانت عبادة الله الحق الواحد الأحد هي الديانة الفطرية السائدة فى أعماق الأدهار ، وبها جاء أنبياء الشعوب والأمم وعلمائهم ، وأيضا حكمائهم وفلاسفتهم ومصلحوهم .

وكانت النصب والتماثيل تقام كرموز للحقيقة كما تقدم أو لقصد التذكار والتعظيم لعظماء تلك الشعوب وتخليدهم .

(١) اسطورة مصرية سنانى على تفصيلها فى كتابنا (على هامش كتاب الوجود فى تاريخ تطور الدين والفلسفة والعلم) .

وكذلك عبادة الشمس وبقية الكواكب انما كانت فى الاصل مجرد رموز ووسائط بين الناس وبين الاله غير المنظور ، وقل متل ذلك فى سائر قوى الطبيعة التى كانت تعبد جهلا من دون الله بالنسبة للعامة من أفراد الشعوب ، وقصدا متعمدا لاختفاء الحقيقة والاستئثار بعلمها بالنسبة لسلطانهم وأخبارهم وعظماهم .

وهكذا ولغايات مصطنعة دبرها الذكاء والتحايل البشرى تهافتت تلك المعتقدات القديمة وأسفت ، واحتجبت شمس الحقيقة بغيوم الأضاليل وسحب الباطل ، فتغايرت الآلهة وتعددت ، وحل التعدد والتحيز محل الوحدة والإطلاق .

على أنك لو سألت المعتقدين لتلك إديانات والنحل القديمة جميعهم حتى بعد إسفافها وشحنها بالأساطير والخرافات : كيف تعبدون آلهة متعددة ؟ أو كيف تشركون بالاله الحق ؟ لكان جوابهم جميعا : انهم يؤمنون باله أعظم هو الرئيس الأعلى لآلهتهم ، ولكنه غير منظور ، وسواء عندهم أن كان يحل فى هيكل منظور معين كرمز له أو تجرد عن ذلك الرمز ، فكان موطنه السموات والأرض جميعا أو كان فوقهما علوا !

ثم لما ترقى العقل البشرى اتخذت تلك الرموز الالهية أو قل الوثنية نفسها أشكالا أرقى متعددة الأهداف والنواحي ومظاهر متسامية معنوية أو روحية وما من وسيلة لها مع ما تطورت اليه من ترقى وتسام سوى ذلك التناسخ والتقمص نفسه ، ولأجل هذا ضل به كثير ممن يزعمون الروحية، وضلت كذلك فئة من صغار المتصوفة وأدعيائهم ومن جهلة المتدينين ممن يؤمنون بالكتب المنزلة .

ولعل الدافع لأولئك على اعتناق ذلك المذهب – مع أنهم يعدون من المعتقدين بالديانات ذات الكتب الالهية – هو الختل من شرار معلمهم أو الجهل ، أو حب الاستعلاء فى الأرض بالباطل ، ومجرد ادعاء الولاية بايهاهم الناس أن أرواحا عظيمة كأرواح الأبطال أو الأنبياء والملائكة قد حلت فيهم، وتقمصت أجسادهم .

وأعظم من ذلك أن بعض كذبة الأولياء يدعون أن الله بذاته قد حل فيهم ، وامتزج بشخصياتهم ، فاتحد بها وشارف لحمهم ودماغهم وعظمهم الخ تعالى الله عما يدعون علوا كبيرا ، وإن هم فى الحقيقة الا مخادعون ، تستولى على أرواحهم الشريرة شرار الارواح ، فتنسجم نزعاتهم السيئة مع نزوات أولئك المدعين !

هذا ، ولا يفهم من كلامنا القول باستحالة التجلي على بعض الأنفس الزكية ، وأن القلوب النقية والأرواح الصافية تتجلي عليها خصائص الذات الالهية المطلقة ، فتغمرها بالنور والحب والتسامي والصلاح والتقوى ! يقينا اننا من المؤمنين بذلك ، وأكثر من ذلك نؤمن بأن الله يصطفى من يشاء من عباده - رسلا وأنبياء وأولياء - ويصلهم بحضرته العلية عن طريق التجلي ، أو الوحي أو الإلهام والقرب الروحي ، لا عن طريق الحلول أو الاتحاد ، أو التقمص ، فيتخذ منهم رسلا وأنبياء وأولياء ، فيؤتى بعضهم الرسالة ، وبعضهم الآخر الولاية والصدقية ويلهمه العلم والمعرفة ، ويؤتى من يشاء الحكمة وفصل الخطاب .

فإذا تقرر تنزيه ذات الله عن كل ما يفهم منه الحلول أو الاتحاد بالبشر أو بالكائنات فاننا لا ننكر بل نؤمن بأن الله في سامي مجده وعلياء كبريائه وتنزهه عن النسب والنظير وعن الحلول والاتحاد والتقمص والتناسخ انما هو بعلمه وقدرته ورحمته أقرب الى الانسان من نفسه . ومن أقرب المقربين اليه ، وأنه اذا ناجاه أضعف مخلوق في سره أو في علنه وهو مخلص في دعائه وجد الله قريبا مجيبا عطوفا رحيفا ملهما مواسيا .

وانما الذي ننكره ونرفضه ونجحد جحودا ، بل وننقده نقدا شديدا هو أن نحصر الله جل وعلا في ذواننا المحدودة وأشخاصنا الضعيفة، أو أن نجعل له حيزا من أرضنا أو غيرها من الكائنات كما يدعى الحلوليون والاتحاديون ، أو أصحاب التقمص والتناسخ ، فانه شرك وجهل نبرأ الى الله منهما .

والذي ناخذ على أمثال أولئك الأدعياء هو أنهم - مع ادعائهم الولاية والقداسة - من شرار خلق الله وأبعدهم عن الصلاح والتقوى ، وأنك لو لا يستهم شاطلعت على دخالهم ومآربهم السيئة وما تكن نفوسهم من شر وضر لوليت منهم فرارا ولملت منهم رعبا !

وبعد فنقدنا لعقيدة التقمص والتدليل على فسادها ينحصر في أربعة وجوه :

الوجه الاول : أن عقيدة التقمص والتناسخ هذه ومعها أيضا عقيدة الحلول والاتحاد - وكلها أساطير يفنى بعضها الى بعض - هي أساس الوثنيات القديمة والمحدثه ونبيها كما قدمنا ، فهي على هذا معتقدات لا تتفق مع التدين الصحيح والايمان الخالص ، ولا تنسجم معهما بأية حال .

الوجه الثاني : أن تلك العقيدة هدم صريح للتدين وللخلق معا

من حيث انها تسوى بمجرد أدوار التقمص بين الصالح والطالح ، والخير والشرير في نهاية الأمر ، وتجعل أفسق الفاسقين وأصلح الصالحين في درجة واحدة من الكمال ، لأن الشرير على مقتضى تلك العقيدة يتناسخ ويتقمص أجسادا عدة ، فيتطهر من أوزاره بتلك الوسيلة ، ويصل الى الكمال فيلتقى هو والأخيار من الناس في النهاية عند نتيجة واحدة ، هي الطهر والتكامل !

واذا كان الأمر كذلك - وهو ليس بالأمر العادل طبعا - فلأى غرض يا ترى يتدين المتدينون ؟ وعلى أى أمل يجاهد الأخلاقيون ما دام التطهر من الأوزار والشرور سيكون أمرا مكفولا بالتناسخ ، وما دام أفسق الفاسقين وأتقى الاتقياء سيتساويان في الدرجة عند الله ؟ واذن فما تكون الفائدة من انزال الكتب وارسال الرسل وسن الشرائع اذا كان مذهب تناسخ الأرواح سيضمن لمعتنقيه في نهاية الأمر - مهما ارتكبوا من الشرور - عيشة راضية في بحبوحة النعيم بين الملائكة والصديقين والشهداء والصالحين ؟ ولماذا لا يبتهج الأشرار بذلك الحل السهل الميسور لقضية الثواب والعقاب فيرتكبوا أقبح القبائح دون وازع ولا رادع معتمدين على أن مآلهم الى الطهر والنقاء كالأخيار تماما برغم أف التقياء والمتقين والأخلاق والأخلاقين ؟ •

الوجه الثالث : اذا كانت الأرض هي محل الذنوب والذنس فكيف تكون هي نفسها مغتسل النقاء والطهر في وقت واحد يا ترى ؟ وبعبارة أخرى : اذا كانت هي بؤرة الذنوب والأرجاس فكيف يتم لها أن تصير محلا للثواب والقصاص أيضا ؟ واذا تم لها ذلك فما فائدة الآخرة ؟ وأين تقام محكمة العدل السماوية ؟ ومن ثم : ما فائدة التقمص نفسه اذا كان يتم في الأرض كل شيء : التطهير والتدريس ، والثواب والعقاب ، والتقص والتكامل ؟

الوجه الرابع والأخير : أن تلك العقيدة الفاسدة تجعل من الأرواح كما محدودا أو عددا محدودا ، يرقع به الخالق الأجسام التي يخلقها ولماذا ؟ ألقلة اقتداره أم لقللة الأرواح عنده ؟ ومن من أبناء الانسانية يرضى لنفسه أن ينحدر فيعود حشرة أو قطا أو كلبا مثلا ؟ حتى ولو قيل له : انه بسبب ذلك التناسخ سيصير ملكا أو نبيا ؟ واذا رضى الانسان بذلك فهل يرضى به صانعه وخالقه وقد خلقه بشرا سويا وفي أحسن تقويم وبالنتيجة اذا كان الخالق هو المنظم وهو المحاسب والمثيب والمعاقب بمحض مشيئته وعنده الرحمة والمغفرة يهبهما لمن يشاء دون معارض

فلماذا تتجشم الأرواح تلك التقمصات المتعددة تحت اسم التناسخ في سبيل التفكير والتطهير ؟ ولأى غاية تفعل ذلك إذا كان الله قد سن لها شرائع ونظما ويسر لها سبلا إذا سلكتها ضمن لها الكمال والسعادة والمغفرة الا أن تكون تلك العقيدة عقيدة باطلة أراد واضعوها أن يتوسلوا بها لمعنى الحلول ، ومن معنى الحلول الى الاتحاد المصطنع (١) بالله أو بما دونه من أرواح عالية يدعون أنها تقمصت أجسادهم شعبة وتمويهها على الناس ؟

الفصل الثاني

تنزيه الله عما لا يليق بذاته العلية

واذن فالواجب على كل ذى عقل فلسفى سليم وكل محب للحقيقة خالصة وكل من فى قلبه مسحة من ايمان بالله أن يرفض مثل تلك العقائد الفاسدة ، أو قل المذاهب المسرحية رفضا باتا ، وأن ينزه الله ذاتا وصفات وأفعالا عن مثل تلك السفساف والأساطير المغرضة كالحلول والاتحاد والتقمص والتناسخ ، وما الى ذلك من هراء وهتر .

وأیضا يجب تنزيه ذات الله وصفاته عن الاتصال المباشر بالكائنات الامكانية أو الاتحاد بها أو الحلول فيها أو فى شيء منها ، وتنزيهه سبحانه تبعا لذلك عن المكانية والزمانية والكيفية والكمية والتشبيه والتجسيم والتحديد والتحييز والتعدد ، لأن هذه الظروف « والاعتبارات » كلها من علائق الكائنات الامكانية التى لا تلحق بذات الله ولا بصفاته حتى ان صفات الله نفسها وهى قديمة بقدم الذات ليست أغيارا للذات تتحد بها ، وانما هى واحدة بوحدة الذات وان تغايرت بالقوى « والاعتبارات » وبعبارة أخرى : ان صفاته هى عين ذاته موصوفة منعوتة ، لأن المدرك بذاته لذاته ومن ذاته يكون بالمعنى المتقدم هو المدرك ومن ثم هو ذات الادراك ،

(١) على أن هناك ضربا من الاتحاد بالله اتحادا مجازيا يقول به كبار الأولياء الصادقين وهو من باب عودة الشيء الى أصله ونسحق الروح بمبدعها كرجوع قطرة الماء التى « تبخرت » عن المحيط الأعظم وعودتها اليه ثابتة ، وقوى هذا فانه اتحاد مسمى ليس فيه اتحاد مغاير لمغاير يمتزج به أو حلول كائن فى آخر ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وهو (١) المدرك أيضا لقيام ادراكه لذاته بذاته وقيام مدركه بادراكه ، ومعنى ذلك أن علم الله يقوم بذاته العالمة دون قسمة أو تعدد في الذات . ويكون العلم خاصة قديمة من خصائصه ، وعلى ذلك قس حياته وارادته وقدرته الخ . وكلها خصائص ونعوت للذات ، وليست بأعيان مستقلة كأغيار لها .

وكون أن الله سبحانه وتعالى علم واردة وقدره وغير ذلك من الصفات العلية لا يمنع أن يكون علمه هو عين ذاته العالمة ، ولا يوجب أن يكون في الأزل قديمان : الذات وغير الذات (٢) .

فان كان العلم الالهي متعلقا بالذات وبالصفات كان المعلوم أيضا قديما لأنه يكون حينئذ علم الذات بذاتها وبصفاتهما ، وأما ان تعلق العلم الالهي بمعلول خارجي حادث غير الذات الالهية وصفاتها فقد كان العلم قديما بقديم ذات العالم ويكون المعلوم محدثا ، وحديث المعلوم لا يتناقض أبدا مع قدم العلم اذا كان العالم قديما ، وكان وجوده سابقا على وجود المعلوم ولا سيما أن كانت ذات العالم هي العلة الأولى المقومة للمعلم والمعلوم معا وسابقة عليهما ، وكانت المحدثات المعلومه معلومات لها ، ويكون وجود العلم والمعلوم اذ ذلك لازما عن وجود تلك العلة التي علمت فأحدثت على مقتضى ما تعلم ، ويكون علمها ضرورة سابقا لوجود المعلوم ولاحقا له ، ويكون الزمن بالنسبة للعلة مع آثاته - الماضي والحاضر والمستقبل - زمنا واحدا هو السرمدية المطلقة .

وعلى ذلك يكون علم الذات بذاتها كعلة وليس بشيء خارج عن ذاتها

(١) معناه أن ما يدركه الله من مدركات مجبولة إنما تقوم في وجودها بادراك الله لها ، لأن ارادته خلق ، وادراكه علم ولا شيء في الوجود يقوم الا بارادة الهية عن علم قديم .

(٢) قلنا : ان الصفات الالهية مجرد خصائص ونعوت للذات وليست مستقلة عنها ، فهي من جهة الذات خصائص معنوية قائمة بها ، ومن جهة مظاهرها وآثار نشاطها حقائق ذات وجود قائم بوجود الذات ، ولهذا يكون علم الله بذاته هو عين ذاته ، وان كان الله عالما بعلم وقادرا بقدره ومريدا باراد الخ فانه يجب ألا يفهم من ذلك أن لهذه الصفات وجودا عينيا متميزا عن الذات أو مغايرا لها ، أو نتوهم أن في الذات كثرة فان كانت صفات الانسان بحسب ما يبدو لنا زائدة على ذاته فذلك لأنها مفادة من صفات غيره ، ولم تكن له قبل حدوثه .

اما في صفات الله فلا يحقل هذا ولا ينبغي لأنها نعوت ذاتية أزلية لموجود أولى ، وانك لترى مع ذلك أن صفات الانسان وخصائصه أمور معنوية متعلقة ببؤرة الذات ومتوحدية يوحدتها وان تنوعت أفعالها .

أولاً ، وثانياً يكون متضمناً العلم بالمعلولات أيضاً كما قدمنا • وسواء كانت المعلومات كلييات أو جزئيات فإن الذات وهي العلة الأولى تعلمها خلافاً لقوم من المتكلمين ومن الفلاسفة يزعمون أن العلة تعلم الكليات دون الجزئيات ، تعالى الله عما يزعمون • ويتم ذلك لسابقة علم الخالق بالحوادث قبل حدوثها ، ووجود العلم مستمراً وشاملاً لما دق أو جل بعد ذلك الحدوث ، وقبل مثل ذلك في بقية صفات الله كالحياة والقدرة والارادة الخ •

وذلك يقتضى أن لذات الله صفات وخصائص حتماً ، وهي لا تعد ولا تحصى ، وقد علمنا منها بقدر ما وسعه علمنا ، واحتملته عقولنا •

فنزه الله عن كل مالا يليق بذاته المقدسة ، واحذر أن تنزهه تنزيهاً سلبياً تجريدياً يجرده سبحانه من سائر صفاته وخصائصه باسم التقديس الأجوف الذى يسببه التجريد المطلق كما يقول به بعض المعتزلة ولا اسم له عندنا سوى التعطيل (تعطيل الذات عن صفاتها كما تعطل الحسنة عن مصوغها) وحتى عن الصفات كما يفعل بعض الفلاسفة مثل أفلاطون الذى أعطى الله صفة الكمال فقط ، ولكنه فى الوقت نفسه قد جرده من كل فاعلية ومن كل تأثير فى الكائنات حيث جعل الشأن كل الشأن فى ذلك للمثل (الأفلاطونية) ، ومثل تلميذه أرسطو الذى جعل الفاعلية للهوى والصورة ، وبعبارة أخرى : للمادة من دون الله !

ومثل تلميذهما ديكرت الذى أخذ مثل أفلاطون وجعلها (جوهر الفكر) ومادة أرسطو وجعلها (جوهر الامتداد) ثم أقام على الفكر والامتداد كيان الوجود كله ، بل وكل تأثير فيه ، ولم يجعل لله من ذلك سوى التأليف بين المبدأ الفكرى والمبدأ المادى !

أو مثل أفلوطين السكندرى الذى جعل للعقل الأول كل السلطان فى الخلق والابداع والانشاء ، ولم ير فى الله سوى أنه الواحد الذى لا يصدر عنه الا الواحد ، وهو (العقل الأول) لأن الله فى زعمه وهو واحد ومجرد عن كل صفة لا يستطيع أن يخلق الكثرة الا بالعقل الذى أسماه أفلوطين عقلاً أولاً ، ثم اشتق منه عقولاً كثيرة ، تعالى الله عن مثل تلك الأوهام علواً عظيماً •

فدع هذا الباطل كله ونزه الله تنزيهاً ايجابياً دعامته الارادة الفعالة والاقترار الشامل ، لا تنزيهاً سلبياً مجرداً أساسه تجريد الله عن صفاته ، ذات النشاط المطلق وخصائصه المبدعة ، فالإيجاد أبدع تقديس وأقدس تعظيم لذات واجب الوجود وعلته الأولى •

ثم اعلم أن الله بذاته المقومة لصفاته •

وبصفاته المقومة لنشاطها الشمولى المؤثر هو المبدأ الايجابى «الأوحد»
فى مطلق الوجود - كائناته وحقائقه ونظمه وأجرامه - مهما عظمت أو
دقت ، وظهرت للعيان الحسى أو خفيت عنه •

واعلم أن ذلك التجريد الذى ارتآه من ذكرنا من الفلاسفة والذى
يجرد ذات الله عن خصائصها الفعالة ويعطلها يجعل من وجود الله وجودا
مبهما لتجرده مما يدل على وجوده ، وعلى فاعليته من الصفات التى يجب
أن تعرف بها الذات ، وهو موقف تعطيل سلبى محض ، يجعل وجود خالق
الوجود مجرد رمز للتقديس الأجوف المزعوم لا أكثر ولا أقل ، ويجعل
موقفنا منه أيضا موقفا غير واضح •

فإذا بحثنا على أساس ما تقتضيه تلك المزاعم عن مفهوم وجود الله
ألفيناه وجودا وهميا ، كما يزعم الماديون القائلون بأن لا وجود الا للمادة -
وذلك جل مطلبهم - ومن المستحيل عقلا وجود اله لا يعمل فى الوجود
الذى أبدعه على أن الوجود ملء بنشاط صفات الله وآثارها البارزة الباهرة
لكل ذى عينين وكل ذى عقل يدرك ويعقل •

وان صفات الوجود الامكانى ، وبعبارة أخرى : مادتهم المزعومة أو
صنمهم الأكبر كلها خصائص سلبية انفعالية بالنسبة لوجود الذات
الالهى الذى صفاته كلها ايجابية فاعلية •

ولهذا فالكون الطبيعى ذلك الكيان المسلوب الوجودية الذاتية
والقدرة الذاتية والارادة الذاتية والحياة الذاتية - ليس له من الوجود
والقدرة الحقيقين • الا القصور الذاتى الذى يجعل وجوده بالنسبة لوجود
مبدعه - وهو وجود أزل تلقائى ثابت - وجودا كالعدم ، أو على أحسن
تقدير وجودا امكانيا « اعتباريا » يستوى فيه طرف الوجود والعدم •

فإذا قلنا : ان العالم الالهى الوجوبى المطلق هو عالم الايجاب
والايجاد ، لأنه عالم الحقيقة - فلا يكون وجود عالم الامكان والاحتمال
الا وجودا سلبيا محضا ، ولا يملك فى وجوده من صفة الوجودية الحقيقية
بجانب وجود النشاط الأزل القديم السابق له والصادر عن صفات الله
الا كما يكون وجود التيار السالب بجانب التيار الموجب فى الاستقطاب
الكهربى الطبيعى •

فلا تقحم ذات الله فى غمار الكائنات المحدودة الزائلة ولا تسو بينهما

كما يفعل الحلوليون فتحد من اطلاق وجوده ، وتنقص بذلك من تنزيه ذاته الواضح الجلي !

والواجب على كل ذى عقل سليم اذا قارن بين مالمخلوق من نعوت وخصائص ، وما للمخلوق من حالات وانفعالات أن ينزه الأولى عن الأخرى تنزيها لا يجعل الخالق بمعزل عن التأثير في مخلوقاته ولا يجعله متحدا بهما .

فان الفرض الأول وهو تجريد الله من كل صفة وحتى من الفاعلية يقتضى تصور وجود الله في عالم آخر خارج الوجود ، وأن لا فاعلية له . وذلك مالا يعقل أبدا . ولو تصورنا وجود الله على الفرض الأخير محصورا في الكائنات لكان متحيزا محدودا ، وذلك هو الحلولية بعينها . وهو المستحيل .

وليت شعري ! اذا لم يكن الاله متجليا بصفاته وأفعاله في مطلق الوجود فأين ياترى يتجلى ؟ وأين يظهر نشاط صفاته ؟ وفيم تتمثل ربوبيته ويفعل اقتداره الا في مثل هذا الوجود بأسره على وجهيه الوجوبى والامكانى أو الباطنى والظاهرى ؟

ويكون الله مع ذلك منزها بذاته وبصفاته عن كل حلول وكل اتحاد وعما يتبع ذلك ، أو يؤدى اليه من تقمص أو تناسخ ، ويتنزه الله أيضا عن مزاعم الماديين ونزعاتهم وقيودهم وحدودهم التى لا يبعون من ورائها سوى نفى وجود الصانع جلّت قدرته ، واثبات وجود المادة صنمهم المجسم الذى تحطم أخيرا بنشاط الطاقة الذرية ، فتبدد وجوده العلى وطار شعاعا فى الفضاء !

وكذلك نزه الله عن شطحات المثاليين التجريدية ، ثم تأليههم للفكر ، وارفص كذلك ما يدعيه الواقعيون من أن لا موجود الا لما هو واقع فى الكيان الطبيعى ، وما هو مدرك بمحض الحس واعتقد بل تيقن ومعك الحق الصراح والخبرتان العقلية والتجريبية ونتائج العلم أيضا أن الأشياء الواقعية موجودة فى الخارج ، ولكنها مجرد مظاهر ومظاهر فقط تنشئها حقائق وأسباب غير محسة ، تكمن وراءها ، بيد أن تلك الحقائق والاسباب غير ظاهرة للبيان الحسى ولا هى مما يحس ، والحواس قاصرة بطبيعتها عن تناولها وادراكها .

ثم ان الفكر موجود ، ولا يسع أى عاقل نكران وجوده بجانب شيئية

الاشياء ، وهو مقابل لها ، ولكنه ليس علة لشيء منها ولا لنفسه ، وهو مع ذلك مصاب بالقصور الذاتي كبقية الكائنات النسبية المحدثه .

ان الله تنزهت ذاته لا هو داخل في هذا العالم ، ولا هو خارج عنه ولا هو متحد به ، ولا حال فيه ، لأن الدخول والخروج والحلول والاتحاد ، والتحيز والتحديد كلها « اعتبارات » ونسب امكانية مادية محضة لاتليق الا بالامكانيات ولا تصلح لها ، وانما وجود الله وجود مطلق لا يحد ، ووجوده يشمل وجود الكائنات جميعها في عليته وتكون هي كمنشأ بارز لصفاته وخصائصه ، أو آثار لها وشئون عابرة من شئون الله في مبدعاته ، ودلائل قدرته .

وعلى ذلك يكون وجود الله وجودا ذاتيا مطلقا ، وهو الوجود بالمعنى الحقيقي دون أن يحده زمان ولا مكان ، ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا ينطبق عليه وصف الخروج والدخول ، وما أشبه ذلك من « الاعتبارات » الحسية التي لا مكان لها الا في محيط الطبيعة أو الكيان الطبيعي ، وتكون تلك الحدود كلها مجرد نسبيات مشمولة في اطلاق وجوده .

واعتبر ذلك بوجود ذاتك في مجموع كفاياتك ، وفي شخصيتك وفي أفعالك فانك تراها لا توصف بالدخول ولا بالخروج ، ولا بمثل هذا التحديد ، كيف وقد يطوف الفكر بالعالم كله في لحظة واحدة حتى أن جسديك نفسه لا يمكنه أن يحصرها لأنها معنوية روحية ، والحصر لا يكون الا من مادي لمادي آخر ، فاذا كنت تعقل وجود ذاتك بهذا « الاعتبار » وتعتقده فتيقن أن الذات الالهى المطلق بذلك الاعتقاد أولى ، وله فوق هذا وذاك المثل الأعلى في كل حال .

الباب الثالث عشر

الفصل الأول

وجود الله ظاهر في أفعاله

يحكى أنه كان لرجل عشرة حمير ، وكان إذا ركب أحدها ثم عدها يجدها تسعة فقط ، فإذا نزل وعدها يجدها عشرة تامة ، وهو في كلتا حالتيه لا يدرك أنه كان يحجب عن ذهنه القاصر الحمار العاشر بوجود شخصه الكريم على ظهره .

وقد نعود أكثر الناس أن يفكروا في كل شيء إلا في ذواتهم أو في أنفسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم ، والتي بفضل كفاياتهم يفكرون ، بل قد ينكر بعضهم بتاتا أن لهم روحا شاعرة .

ثم إن الشمس وهي الشمس تشرق على الناس فيبصرون بها سائر الأشياء ، ويقل منهم من يفكر في الشمس نفسها !

وكما اختلف جحا في عدد حميره ، وكما يفكر بعض الناس بذواتهم ومشاعر ذواتهم وهم مع ذلك ربما لا يفكرون فيها أو يشكل عليهم أمرها لانحصار تفكيرهم فيما حولهم من محسّات وظواهر دون أنفسهم ومعاني أنفسهم ، وكما يبصر الناس بنور الشمس وجود الأشياء وهم لا يفكرون فيها ، بل قد بجحد وجودها ضعيف البصر لزعمه أنه لا يراها - كذلك قد ينكر وجود الله عزت قدرته وجلت صفاته ضعاف البصائر وصغار الأحلام من الناس !

ومن أولئك قوم يسمون أنفسهم بأحرار الفكر ويعنون بتلك التسمية أنهم لا يؤمنون بشيء أبدا وآخرون يفخرون بأنهم يلحدون بالله أو على

الأقل يدعون أنهم يشكون في وجوده شكاً مطلقاً دون أن يقصدوا بذلك الشك التوسل لعرفان أية حقيقة .

وكل أولئك لا يدرون ولا يدركون أنهم لدى التحقيق بقوة من الله يفكرون ويفلسفون ، وبما أنعم الله عليهم من نعمة الذكاء والتعقل يشككون ويلحدون ثم يسفسطون ويبرهنون بل وبما أمدهم الله من قدرة راجعة إلى قدرته يأكلون ويشربون وينعمون ، وبجياة مستمدة من حياته يحيون ويتعاطفون ، فيحبون أو يبغضون ، ويأثفون أو يتنافرون غير أنهم لمن أمدهم بذلك كله يجحدون وبنعمته يكفرون ، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون !

وعلة ضلال القوم وحجابهم الأعظم عن التعرف إلى بارئهم هو أنهم لا يؤمنون إلا بما تدركه حواسهم ، وتتناوله أيديهم من أشياء الطبيعة الواقعية التي هي نتاج صنع الله ومن دلائل قدرته ، وليس لها في ذاتها سوى الانفعال المحض ، والقصور الذاتي المشهود فينا .

فيكون مثلهم في ذلك كمثل الذي يحكى عنه في الأساطير من أنه صنع صنما بيده ، ثم عكف على عبادته ، فلما حلت به المصائب ومفزع الحوادث استنجد الله واستغاث به ليصرف عنه سوء ، فلما لم يفته ولم ينجده ، وظهر له عجزه وقصوره - بال عليه وحطه !

وكذلك يصنع أولئك انقساء القلوب وضعاف المدارك من الملحدين ، فإذا شبع أحدهم وترعرع ، وغمرته الحياة بأضوائها ثم أحاطت به أنعم الله من سائر نواحيه فلسف باطلا وسفسط ، وشك فألحد بالله ، وتجبر أو تمرد ، فإذا واجهته هزاهز المحن ولوافح الأقدار صغر وتضاءل ، فانكمش في ذاته على ذاته ، وتضعضت همته ، وذلت نفسه المقفرة من نور الإيمان ومن عزمه ، وذهبت فلسفته فخر من عليائه مقعياً مستغيثاً ومستنجداً بالله رب العالمين ! أو قل : أنه حطم صنمه الذي كان عاكفاً عليه ! وقد تخلت عنه آلهته الفلسفية أو قل نظرياته الجوفاء التي كان يدين لها !

فإذا صرف الله عنه سوء وأسبغ عليه نعمة الأمن والرفه والعافية مرة أخرى عاد سيرته الأولى جاحداً ملحداً ، وكأنه لم يدع الله بالأمس ، فنسى وتجبر ، وألحد وكفر !

كثيراً ما يكون الإلحاد قرين الترف ووليد البجوحة في العيش فإن

أصابته الانسان جائحة أو كارثة وضاقته به حياته رجع فتذكر الله .
وانى لمتحد من أراد التحدى ، ومراهنه على ما أملك من علم قليل ، ومن
فلسفة متواضعة تعلم انها لا تعلم من الحقائق التى ينطوى عليها ملك الله
الا النزر القليل - على أن يأتى مراهنى بأكبر الملحدين (ولن يكون الا من
أهل النعيم والترف) ثم يلقي به من أعلى إحدى شاهقات القاهرة ،
ولا أقول ناطحات أمريكا ، ثم يرهف السمع عله يسمع بعض ما يتمتم به
صاحبه وهو يهوى على أم رأسه الى الأرض ! وأنا لا أشك ولعل مراهنى
وقارئى لا يشكأن أيضا فى أن هذا الملحد المسكين سيهرع الى الله مستنجدا
مستغيثا قائلا : أدركنى يارب العالمين ، فيطلب الرحمة والنجاة كأتقى
المعتقدين بالله تماما وقد تخلى عنه الحاده أو قل تخلى هو فى مثل هذه
اللحظة الخطيرة عن الحاده العقيم !

أما والبجوحة فى العيش موجودة ، والنعمة حاضرة رافهة ،
والجسم والعقل وادعان فى أمن وطمانينه - فلا يحلو حينئذ لبعض صفار
المتفلسفين (خطأ) أو عمدا أقول : لا يحلو لأمثال أولئك التظرف أو
الترف العقلى الا بأن يكون ذلك تكرانا لوجود الله أو الشك فيه وجعله
موضوعا لترفهم وتظرفهم ، أو على غالب الظن لأن يقال عنهم : انهم من
أعلام العلاسفة الذين لا يؤمنون بشئ مطلقا ، ومن أحرار الفكر الذين
لا تخضع عقولهم لنظرية من النظريات ، أو لعقيدة من العقائد ! وهم
لا يدرون جهلا أو حمافة انهم من أقزام أهل العقول ، ومن مستعبدى
الأهواء وأسرى التقليد للآحاد وان رأوا أنهم بمثل تلك السفسطة يصيرون
من فحول الفلاسفة ، فاذا جبهت أحدهم بأن أخذت عليه ذلك أو ناظرته
فيه حصن جهله بأسوار العلم الخارجية وقشور نظرياته ، وتسليح بما
التقطه فى دور التعليم من فتات موائد العلوم أو بننار نظريات العلماء
غير الكاملة أو الناضجة . وأخذ يظهر ضروب بطولته وأفانين عبقريته
فى ميدان غير دى أبطال ولا محكمين ، وذلك ميدان الجحود لله والكفر
بأنعمه !

وامتال ذلك المبطل يستغلون غفلة جهال الناس وعوامهم ،
فيتفاحسون وينعالمون ، ويصولون ويجولون فى محكمة بغير قضاة
ولا مدافعين عن الخصم ، ولكن صبرا وحلما ، فستدون شهادة أولئك على
أنفسهم بالزيغ والبهتان حينما يجبههم العلم نفسه بنتائج تقدمه فى
أبحاثه التى تبهر العقول حينئذ ، ونكاد تدين سراحة بما يدين به الايمان
السليم والتعصوف العالى .

أما من جهة العلم الذى يحتمون بأسواره ، وأما من جهة قشور
النظريات العلمية التى يتسترون خلف ستارها المهلهل الذى يشف كل
يوم عن جديد من النظريات والفروض التى ينقض بعضها بعضا - فليس
لدينا رد أقطع فى الدلالة على جهلهم من أن تأتى يقول عالمين أو ثلاثة من
فحول العلماء كبرهان خاطف على أن أمثال أولئك الاغرار لا يعلمون
شيئا سوى أنهم يعلمون افتئاتا على العلم وأهل العلم .

واذن فليستمعوا ما يقوله العالم الفيلسوف فرنسيس بيكون
مبتكر المنطق التجريبي العلمى الجديد حيث يقول : « ان العلوم الطبيعية
إذا رشفت بأطراف الشفاة أبعدت عن الله ، ولكنها ان شربت غبا أوصلت
إليه ! » .

ومثله قول العلامة هرشل ، وهو من أعظم علماء الفلك فى العالم
حيث يقول : « كلما اتسع نطاق العلم ازدادت البراهين الدامغة القوية على
وجود خالق أزلى لا حد لقدرته ولا نهاية ، فالجيولوجيون والرياضيون
والفلكيون والطبيعيون قد تعاونوا على تشييد صرح العلم وهو صرح عظمة
الله وحده » .

وكذلك قول العلامة نيوتن مكتشف قانون الجاذبية ، ومن أكابر
علماء الطبيعة والرياضة والفلك . حيث يقول :
« ان نحن (العلماء) الا كأطفال صغار يلتقطون أصداف المعارف من
شاطىء بحر الحقيقة » .

وأخيرا يقول فولتير شيخ الساخرين : « ان كلمة الالحاد لا تحرق
سوى شفتى قائلها ! » .

ورحم الله ذلك المصرى العامى الذى كان يقول : « ان الذين استحووا
ماتوا ! » .

وحيا الله روح الشاعر العربى الذى يقول :

فغض الطرف انك من نمير فلا صخرا بلغت ولا كلابا (١)

ويحكى أن طبيا ذكيا من أطباء العرب ذهب لعيادة مريض ،
وبصحبته تلميذ له وكان سخيفا ، وبينما هما يصعدان الدرج الموصل
لغرفة المريض أبصر الطبيب بعض قشور الباذنجان ملقاة فى بعض جوانب
السلم ، وكان قد أمر مريضه بالحمية ، وألا يتناول شيئا سوى السوائل ،

(١) نمير وصخر فيلنان من قبائل العرب ، وكذلك كلاب ، وكانت نمير عارا على القبيلتين .

فلما عادته ورأى انتكاس حالته قال له : ألم أنكه عن أن تأكل طعاما غليظا ؟ وهأنذا قد أكلت باذنجانا ، وهأنذا أرى صحتك قد ساءت من أثر ذلك ! فأعجب المريض بذكاء الطبيب ولم يسعه الانكار ، وأخذ أهل المريض يتندرون بلقانة ذلك الطبيب ونباهته •

وبعد مدة من الزمن احتاج المريض نفسه لأن يعود الطبيب مرة أخرى ، وأرسل اليه ، فوجده غائبا عن البلد لشأن من شئونه الخاصة ولم يجد الرسول الا تلميذه الذي كان يصحب الطبيب فى المرة السالفة ، فدعاه ليرى المريض فذهب الطالب معه ، وبينما هما صاعدان أبصر جلد قط ثمين الفروة منشورا على احدى شرفات المنزل ، أرادت ربة البيت تجفيفه ودبغه ، لاستعماله فيما يستعمل فيه القرا ، وكان الطالب قاصر العلم والعقل معا فلما رأى المريض قال له : ألم ينهك معلمى عما يضر صحتك من الطعام ؟ وهأنذا أراك قد خالفته ، وأكلت لحم قط اليوم ، فانتكست حالتك وساءت صحتك ! فتعجب المريض وأهله من حق ذلك العالم الصغير بالطب ، وسخروا منه قائلين :

من علمك أن الناس يأكلون القطط ، وبالأخص لو كانوا مرضى ؟ وفى أى كتاب من كتب العلم قرأت هذا ؟ فقال الطبيب الأحق : قد رأيت على احدى شرفات المنزل جلد قط ، فقياسا على علم معلمى حين رأى قشر الباذنجان على السلم ففهم أن المريض قد أكل باذنجان - حكمت أنا أيضا بأن المريض قد أكل لحم قط !

ف قيل له : ما هكذا يكون القياس الا أن يكون فاسدا لقلة العلم أو لقلة العقل ، وشتان بين علمك وعلم معلمك !

وكذلك يفعل بعض الراشقين من بحار العلم رشقات ضئيلة • لا تذهب جهلا ، ولا تنبت علما ، ثم انهم بعد ذلك يتصدرون مجالس الغوغاء فيصدرون أحكامهم الجائرة الخاسرة على أكبر المسائل وأعمقها فى ميدانى العلم والفلسفة - مسألة الاله والوجود - اثباتا ونفيا ، أو شككا والحادا دون علم كاشف أو عقل راجح ! •

ومن الغريب أنهم يفعلون ذلك باسم العلم نفسه وباسم الفلسفة ؟

واذن فلندع أولئك الأبطال الصناديد ، ولنوجه القول الى معلمهم الذين هم أكثر تواضعا وعلماء والذين يقدرون قيمة العلم ، ويعرفون حدوده ، ويقصدون مع ذلك كرامة أنفسهم قائلين لهم كلمة واحدة ،

وواحدة فقط : بما أن العلم يأنى كل يوم بكشف جديد أعمق وأعلى من
الكشوف السابقة فلا يصح لعالم الحكم على الحقائق الغائبة عن العلم الآن
والتي ربما يصل إليها في المستقبل ، وانه دون شك فاعل وخصوصا
فيما يتعلق بما وراء المظاهر الكونية من علل وأسباب لا تدخل في موضوع
العلم الامكانى التجريبي .

الفصل الثانى

نقاش العلماء الطبيعيين والماديين والحقيقيين

فى مسألة وجود الله

ان وجود الله أيها السادة ظاهر فى أفعاله ظهور الشمس فى رابعة
النهار بل ان وجود الشمس نفسها من بعض آثار أعماله المؤثرة وصنائع
قدرته التى تشهدون كل يوم آثارها بأنفسكم وتقع فى محيطها خبراتكم
وتجاربكم ، بيد أنكم مع ذلك لم تعلموا بعد حقائق هذا الوجود الا مقدارا
محدودا وظاهريا لا يقايسه سوى ضئولة عالمنا الارضى بالنسبة للعوالم
الأخرى التى لا تحصى ، والتى تسبح فى فضاء ملك الله ! على أن ما نهدف
اليه تشهد به كشوف العالم الطبيعى المحدثه وتقره ، والا فمن منكم قد
علم سر الحياة أو سر القوة أو كنه الطاقة ، وتسرف الذرة فى عناصر
الطبيعة ومركباتها ؟ أو ما حدود الكون مثلا وما الى ذلك ، أو على الأقل
ما سيكشفه العلم فى الغد من الحقائق التى قد تجعل نظرياتكم العلمية
الحاضرة نسيا منسيا ؟

فهل من مجيب يا ترى ؟ وهل من جواب ؟

واذا كنتم لا تملكون من جواب ذلك كله الا النفى والقصور عن اكتناه
غوامض الكائنات وأسرارها بوسائلكم العلمية الحاضرة فعلام التشكيك
وبلبلة أفكار طلاب علومكم من جهة وجود الله ، أو وجود الروح أو وجود
العالم الأخرى ، اذا كنتم لا تدركون حقائق الأشياء الواقعة بين أيديكم
والتي تتناولها أدواتكم العلمية ؟

الحق أن ذلك افتئات عظيم على العلم نفسه وعلى الحقيقة معا .

وأنت أيها القارىء :

لاشك أنه قد تقرر عندك بما أجملناه وفصلناه مما مر بك ضمن أبواب هذا الكتاب وفصوله : ان وجود الله هو أوضح ما فى الوجود من حقائق لأنه المقوم لوجود كل شيء ، فيجب أن يكون وجوده فى اشراقه وجلائه وشموله أبين وأوضح من نور الشمس التى لا تقوى الأبصار الضعيفة على مواجهتها لشدة اشراقها وشمول ظهورها ، ولو كان نور الشمس فى الواقع أضعف مما هو أكثر تحديدا لقويت كل عين على مواجهة قرصها حتى أضعف العيون ابصارا !

وكذلك وجود الله الذى هو وجود معنوى معقول - وان كان من جهة أخرى وجودا فعليا مؤثرا ربما لا تدركه لشدة ظهوره المعنوى واطلاقه بعض البصائر الضعيفة أو العقول التى شغلته الكثرة عن الوحدة ، وحجبته المظاهر عن ادراك الحقائق .

ولو كان ظهور الله أقل تجليا واطلاقا مما هو لرآته العقول القوية والضعيفة على السواء أو لو كان وجود الله فى اطلاقه وعلياء مجده وجودا محسا متحيزا محدودا ينظر له بالعين ويشار اليه بالبنان لأدرك الماديون والطبيعيون حينئذ أن لهم الها عظيما وربما بارا رحيمًا .

ولكن ماذا نصنع ووجود الله أشد ظهورا واطلاقا مما يقدررون وهذا سبب خفائته عليهم ، والماديون وبعض الطبيعيين لا يريدون أن يفهموا للوجود الا علة ملموسة محسوسة محدودة ، وذلك هو المستحيل كما لا يخفى ، ولذا حصروا العلة مع عظمتها تحت اسم أجوف ليس له مسمى حقيقى هو الطبيعة ، وما ذلك الا لأن الطبيعة هى موضوع مباحثهم الحسية وتجاريهم المادية .

بيد أن الفطرة السليمة والعقل الراجح يشعران ويعقلان أيضا أن الوجود الالهى كنور ادراكى غامر يشمل سائر ما فى الوجود من ظواهر وعلائق وأسباب خفية .

وهل نحن فى الحقيقة والواقع يا ترى نبصر ونلمس كل ما هو موجود ضمن دائرة الوجود على اطلاقه ، أو أن حواسنا لا تقع الا على القليل من ظواهره ، وأن الأكثر من حقائقه هو مما لا تقع عليه الحواس ؟

وبعبارة أخرى : هل من الحق فى شيء أن كل مالا نبصره بأعيننا

ولا نلمسه بأيدينا ولا تقع عليه في الجملة حواسنا لا يعد وجوده وجودا حقيقيا كما يزعم الماديون والمحدون ؟ الأمر الذي لو صح وهو ما لا يعقل لأنكرنا معه وجود كل شيء قاطبة - الحياة والفكر والقوة والطاقة والذرة وأكثر العناصر - لأن تلك الحقائق بل وغيرها من بقية الحقائق الوجودية انما هي مما لا تتناوله أية خبرة حسية ، ولا تقع عليه الحواس بأية حال ، وحتى الأشياء المرئية المحسنة نفسها والتي تظهر لحواسنا بشيئيتها وواقعيتها المجسمة ليست هي في حقيقتها كما تبدو لحواسنا ، لانها ترجع في عليتها وفي مسبباتها الى عوامل خفية لا ترى ولا تحس ، وانما ندرك وجود تلك الحقائق الخفية (ادراكا عقليا) بآثارها المنظورة ومظاهرها البادية لحواسنا ، بحيث ترانا مرغمين على التسليم بوجودها وان سترتها الظواهر عن حواسنا بشيئيتها .

واذا كان الواقع في ادراكنا لحقائق الكائنات وأسبابها الخفية هكذا ، أى أننا لا ندرك وجودها الا بمجرد الفكر والشعور أو بموجبات المنطق العقلي ومسلماته الضرورية فقط دون أن نحسها أو نلمسها - فما بالك بوجود الله الذي هو أدق الموجودات معنوية وأكثرها روحية وأعمقها خفائية على الاحساس والحواس من سائر الحقائق الوجودية ، وهو الموجود الأعظم الذي لا يمكن أن ندرك وجوده الا على الطريقة الشعورية التي ندرك بها ذاتنا المعنوية ، وبغير دخل للحواس أو للأحاسيس الا أن تكون مؤكدة ودالة على صوابية ما أدركنا من مثل ذلك المدرك الذاتي البحث ؟ ولولا وجود مظاهر قدرته ووضوح النشاط الصادر عن بقية صفاته ما أدرك وجوده العقل نفسه .

وأكثر من ذلك أن وجود الله وهو الوجود الأزلى المطلق هو سبب وجود ذاتنا وكل ما فيها من كفايات للشعور والادراك ، بل وكل ما يبدو خلال وحدات الكائنات من حقائق وقوى خفائية كالحياة والوعي والارادة والقوة الخ ، وهذا نفسه سبب عدم ظهور وجوده ظهورا محسا بحاسة ما ، أو الإشارة اليه في جهة بعينها .

ولو فرض حدوث ذلك وهو المستحيل لم يك ذلك المحس هو له نفسه ، وانما يكون كائنا آخر من بعض كائنات الطبيعة المحدودة المحسنة ولاسيما أن من شرائط آلاله الحق أنه العلة المطلقة ، والسبب الأول الذي هو باطن كل باطن ، وهو مع ذلك الموجود الذي يتقوم بوجوده وجود كل ظاهر وكل محس ، وهو فوق هذا وذاك الكائن المنزه الذي لا يحد وجوده ولا تتحيز كينونته .

ولو لم يكن وجود الله من الاطلاق والاستبطان هكذا لرآه الماديون كما يرون الاشياء الكونية المجسمة التي ألفها ادراكهم الحسى . وعلى الأسلوب الذى ينحصر فيه علمهم ، ولا تعدوه فلسفتهم ، وهو أسلوب الخبرة الحسية والتجارب المحسنة فقط ، وبذا يكون الاله المحدود المجسم المحس عندهم الها صالحا يقع تحت تجاربهم العلمية والحسية ، فيؤمنون به ومعنى هذا : أن القوم لا يؤمنون بشيء من الخبرة الذاتية الباطنية مطلقا .

فكيف تريد لهم أنت أو تحملهم على أن يؤمنوا باله روحى خفى غير منظور ؟

ولو كان وجود الله يرى فيعلم ويعرف على طريقتهم — أعنى منظورا ملموسا محسا — لآمن به الملحدون (١) قبل الماديين والطبيين ، وانتهى الاشكال ، بيد أن ذلك الايمان لا يكون الا كما يكون ايمان الراصد بوجود النجم الذى يرقبه بمنظاره .

وكيف يا ترى يمكن أن نجسد الاله الذى لا تدركه الابصار حتى يؤمن الماديون والملحدون ، ومن فى حكمهم ؟

وهو كائن ذاتى روحى مطلق ووجود لا يتألف مع قانون الحواس الخمس الذى يقيسون به عقولهم ومداركهم المحصورة فى الحس وفى الحواس والمحسات (٢) ، وهم من جراء ذلك لا يؤمنون بوجود ذواتهم التى بين جنوبهم والتى هى أقرب الأشياء اليهم فضلا عن أن يؤمنوا باله هو فوق ذواتهم وفوق عقولهم وحواسهم وفوق الكائنات الطبيعية بأسرها .

ولو أنصف أولئك العلماء والفلاسفة الحسيون وأوسعوا من آفاق مداركهم لأدركوا وعلموا أن لهم كبقية الناس مشاعر ووجدانات وعواطف كما لهم احساسات . ولعلموا أيضا أنه يستقر فى قرارة نفوسهم عقل

(١) الملحدون أقسام . منهم الشكاك شكا مطلقا ، ومنهم اللاادريون ، ومنهم الجاحدون بئاتا ، والزنادقة أيضا فرع من الفروع الالحادية ، وكانوا يسمون قديما بالدهريين .
(٢) وقد بينا الفرق الواضح بين ما هو ذاتى « سبجكتيف » وما هو موضوعى « أوبجكتيف » ولا بأس أن نلمح الى ذلك هنا للفائدة فنقول :

البحث الذاتى هو البحث الباطنى الذى يختص بذات الباحث وأفكاره وكفائاته للمعرفة ، وكفايات المعرفة هى كفاية الحس وكفاية الشعور أو البصيرة .
وأما البحث الموضوعى فيختص بما هو خارج الذات من اشياء محسنة واقعة فى عالم الموضوع .

باطنى هائل يسيطر على عقولهم الواعية وله تصرفاته وانعطافاته الخاصة التي تغطي فى غالب الظروف على قواعد فلسفتهم الحسية ، فتكتسحها وتخضع أسلوبهم العلمى المادى لأوامرها هى ولأساليبها الخفائية .

أقول : لو علموا كل هذا لعلموا أن فى الوجود أسراراً ومدارك تعلق وتسمو عن الخضوع لحواسهم ولأسلوبهم العلمى ، وقانون الحواس الذى هو وسيلتهم الوحيدة فى كل خبرة وكل معرفة ، وأنى لك أن يعلموا ذلك والقوم لا يدركون الا بحواسهم وحواسهم فقط ؟

وان أردت أن تتحقق ذلك بنفسك فسل أحدهم مثلاً عن فكره الذى يفكر به أو عن حياته التى بها يحيا وبها يعيش : هل تؤمن بوجود الفكر ككائن عقلى معنوى ؟ وهل تؤمن بوجود حياة مستقلة عن جميع خصائص المادة ؟

وانى لأؤكد لك جد التأكيد انك لو سألت أحدهم مثل هذا السؤال لأجابك على الفور :

دعنى ألمس الحياة والفكر ، أو أنظر اليهما ولو تحت عدسة الميكروسكوب ، وعند ذلك فقط أومن بوجود الفكر ووجود الحياة كحقائق موجودة ! ولقال لك أيضا :

أما رأيى أنا ورأى كل من هم على شاكلتى من العلماء والفلاسفة الحسيين فهو أن الحياة مجرد تفاعل كيميائى فى كمية محدودة من فلذ الأرض وأملأها وعناصرها لا أقل ولا أكثر ! « وما الفكر الا مجرد افراز للمخ يفرزه كما تفرز الكبد الصفراء ، وكما تفرز الكلتيان البول » وهذا بالضبط قول لأحد زعمائهم .

وطبعا هذه مغالطة ، وان كان للقوم عذرهم فيها بحكم ما قدمناه لك من تقيدهم فى علومهم بل وفى سائر مداركهم العلمية والفلسفية بقانون الحواس الخمس المتقدم ذكره والذى يحصر الحقيقة فى المنظور دون المعقول .

فاذا كان هذا شأن القوم ورأيهم فى ذاتهم الادراكية وفى حياتهم وهى أقرب اليهم من شرايينهم وخلايا أمخاخهم فكيف يتأتى لك أن تحملهم على ادراك وجود اله روحى مطلق وجوده أعظم معنوية وأسمى روحية من وجود الحياة ومن وجود الفكر بل ومن وجود الروح وهو أكثر تجريدا

واطلاقا منها جميعا وان كان وجوده لدى الفكر ولدى البصيرة أوضح من كل وجود سواء ؟

وبعد فهل يعلم الماديون والملحدون أن دفعهم لوجود شيء والتعنيت في انكاره انما هو دليل ضمني على الاعتراف بوجوده ؟ والا فأى شيء ذلك الذي يدفعون ؟ وفي أى شيء يعارضون ؟ هل يعارضون عدما مثلا مع أن غير الموجود عقلا لا تصح المناقشة في وجوده ؟ وهل يدفع الانسان الا موجودا أو يشك الا في وجود موجود ؟ *

وغاية الأمر أنه لا يملك الوسيلة لعرفان وجوده ، وأخيرا : هل يمكن أن يبحث الباحث عن شيء أو في شيء الا اذا كان وجوده مرجحا على عدمه (١) ؟

وهل درى الماديون والملحدون أن انكارهم لوجود الله وجدلهم في ذلك الوجود بمثل تلك الحرارة هو نفسه ايمان وان كان ايمانا سلبيا ومن نوع آخر . وبعبارة أخرى : ايمان بالالحاد نفسه ، وبذا يكون الالحاد عقيدة كسائر العقائد التي تجعل المؤمن بها يستमित في الدفاع عن معتقده .

وغاية الأمر أن الملحدين بدلوا في أنفسهم عقيدة مكان عقيدة ، وأعني الاعتقاد بالناحية السلبية في الموضوع بدلا من الاعتقاد بالناحية

(١) وأنا شخصيا قد صادفتني مادي ملحد وسألني في جمهور من الناس : هل أعتقد يقينا وجود الله ؟ فقلت له على الفور : كلا ، فمعجب وأعاد السؤال بكيف وأجبت بهكذا : فقال : انا ملحد . فأجبتني فقلت له : قد أجبتك ، قال : وضع لي . فقلت له : أولا اذا لم يكن في قلبك أنت الله فكيف تطلب مني ايجاده في ذلك القلب ؟ وانا ابى اراك قد غضبت حينما أحبك بالانكار ، وهذا يجعلني أكسب نصف القضية عدما ، والا فلماذا غضبت حينما أنكرت أنا وأجبتك بسلب الوجود ؟ ألا يدل غضبك على أن عقلك الباطن يؤمن ببعض الايجاب بمقدار النصف على الأقل ؟ وهل ييحب الانسان من عدم ؟ كلا وكان الدليل - في دهشتك حين أجبتك بالسلب دون الايجاب .

واما نصف القضية الآخر فهو في قول من أين أجبتك أنا بالله ليس في قلبك أنت ؟ وتكون النتيجة ان الاله موجود ننكر أنت نصف وجوده لأن نصفه الآخر لم يكن في قلبك . مداد لا مداد ، وقدها أن الانسان قد يبصر الأنبياء بنور الشمس فيدرك وجودهم ما أبصر وبصر وجود الشمس نفسها ! وقلنا أيضا في أمثلة دللنا عليها بحداد جهل . ان الانسان قد يدرك جميع ما حوله فيعلمه ويذكره عدما نفسه التي أدركت وعدت !

الإيجابية ، وما ذلك إلا لكون الإنسان لا يمكنه أن يحيا إلا بعقيدة ما ، وعلى أى نوع ؟ وبأى لون كانت ؟ ولا يمكن أيضا أن يجمع فى قلبه بين عقيدتين عقيدة سالبة وأخرى موجبة لأنهما ضدان ! وهل يدري أولئك الناس أنهم يعلمهم هذا يدللون على أن ما فى ذواتهم من نزوع للإيمان قد تحول سلبا الى إيمان بالانكار نفسه بحسب أهوائهم ، ولذا فهم يدافعون عنه كما يدافع المؤمن بالله عن إيمانه الإيجابى الصحيح تماما •

والا فما ذلك الشيء الذى يحاول المؤمن اثبات وجوده ، ويحاول الملحد نفيه ، ويحاول الشاك التشكيك فى وجوده إلا أن يكون ذلك حقيقة موجودة وجودا فعليا ، وفقط يكون لكل واحد من أولئك وجهة نظر نسبية فيه أو زاوية ينظر اليه منها ، ويكون الواقع أن كل واحد من الجماعة قد اعترف ضمنا بوجود تلك الحقيقة ، ولكن على الحالة التى تتفق مع وجهة نظره التى يخالف بها وجهة نظر صاحبه •

الفصل الثالث

الاحاد سخف وأسخف من عقل الملحد أصلا من يلحد

تقليدا لغيره

واختلاف الناس فى حقيقة واحدة هو نفسه دليل على وجودها ، ولا يكون خلافهم فى الواقع إلا مجرد ألوان لزوايا نظراتهم اليها •

وعلى هذا يكون وجود الإيمان أمرا فطريا فى كل انسان فيخرجه المؤمن تخريجا (١) يقتضى اليقين وحسن المعتقد ، ويخرجه الملحد تخريجا يقتضى السلب والانكار ، ويخرجه الشاك مخرج التردد والتوقف عن الحكم بالسلب أو بالإيجاب ، وكل منهم يصدر عن عقيدة يعتقدها ، ويدافع جهده عن مضمونها •

فاذا فهمنا أن المؤمن يصدر فى إيمانه عن يقينية يعتقدها وأن الملحد يؤمن بما يعتقد من انكار وأن الشاك يصدر فى آرائه عن معتقد هو الشك نفسه — أقول : لو فهمنا كل ذلك يبقى معنا شيء واحد لم نفهمه بعد

(١) النخريج العقلى : هو الترجيح المعنوى لمفهوم فكرة ما •

ألا وهو معنى عقيدة ذلك المقلد لواحد من أولئك الثلاثة تقليداً أعمى ،
ذلك الذى يجارى المؤمن فى إيمانه مجرد تقليد وبغير عقيدة صحيحة ،
أو الذى يقلد الملحد تقليداً غير مبصر فى الحاده ، أو ذلك الذى يظهر
الشكاك فى شكهم نفاقاً أو ستراً لنقائصه ومعائبه الخلقية ، وهو أسخف
الثلثة .

ذلك أنه لجهله لمعنى الإيمان والمفهوم الالحاد ومفهوم الشك جميعاً
يزعم مع ذلك أن ما قلده فيه من زيغ بغير علم أو تعقل إنما هو ثقافة عالية
وعلم محدث وفلسفة حق . وما فهم ذلك المقلد الأحقق أنه أخسر الجميع
صفقة وأشدهم أوبةً بخيبة ، لأن كل واحد من أصحاب تلك الآراء إنما
يصدر فى أحكامه عن علم بما يعتقد وعن وجهة نظر فيه وعن بصر ولو
بالالحاد أو الشك .

أما المقلد لواحد من أولئك دون تبصر فكأنما جعل من رأسه صندوق
قمامة يلقي فيه كل من أراد من أصحاب مثل تلك المعتقدات والآراء بأحق
ماعدته وأهونه عليه .

ومع هذا وذاك فقد يزعم مثل ذلك المغرور أن ما علق بذهنه من
خرف وسخف هو أرفع الثقافات وأرقى العلوم فى عصره ، ثم يرى بناءً
على ذلك أنه القيم على ما يجب أن يعتقد به الناس أو يعلموه وأن له الحق
الأول فى الزرابة بكل معتقد أجمع عليه الناس ، والخط من قيمة كل
خلق وكل ثقافة وكل أدب تعارفوا عليه . لماذا ؟ لأنه البطل العلمى
الخرافى وشمشون الفلسفة الالحادية الحديثة ، وأسدها الغضنفر !

كيف لا ، وهو الوارث « الأوحى » لأمثال : بيرون ، وهيوم ، وهوبز
وهولباخ ، وبخنر ، وكندلياك ، وشوبنهاور السوداوى ، ونيتشه المختل
الشعور وصاحب السبرمان الوهمى ، وزعيط ومعيط و . . . من ملوك
الالحاد ، وأئمة الكفر وأنصار الرذيلة ؟

ولم يدرك المسكين أنه فى « اعتبار » العلم والفلسفة الصحيحين ممن
ينطبق عليهم المثل القائل : « عدو عاقل خير من صديق جاهل ! » وأن هو
وأمثاله فى الحقيقة إلا من ضحايا النظريات الشاذة والآراء المتطرفة
والأوهام التى كانت تهذى بها عقول من الممرورين والمعاتيه الذين عرفت
بلادهم وأدركت أقوامهم قيمة الضعف فى تلك الآراء فنبذتها نبذ النواة ،
وتبرأت منهم براءة السليم من الأجرب .

ونتيجة البحث : أن كل فلسفة تحدثك عن كون بغير مكون أو آثار بغير مؤثر وبعبارة أخرى عن معلول دون علة أو وجود حي دون مبدأ للحياة ، أو فكر بغير روح مفكر ، أو حب وكراهة دون عواطف ووجدانات - فاحكم بغير تردد : أن منطق تلك الفلسفة منطق فاسد ، وقل لأهل تلك المذاهب جميعا ما قاله قديما الأعرابي في الصحراء : (ان البعرة تدل على البعير وأن أثر السير يدل على المسير !) .

وكذلك كل علم ينتج الحادا أو يجزم بنفى وجود الخالق فاحكم بأنه علم قد بنى على غير أساس صحيح ، لأن أسلوب العلم الصحيح يقضى بأن كل شيء محتمل الوجود وأن كل نظرية علمية يمكن تغييرها بأفضل منها ، ويوجب على معلمى العلوم وتلاميذهم ألا يجزموا بنفى شيء أبدا مادام كل شيء ممكن الوجود ومادام العلم فى عمومته دائم التجدد فى نظرياته وفروضه وفى نتائج تلك الفروض والنظريات والفلسفة الحق .
وبما أن العلم قد عرف نفسه بأنه علم تجريبيى امكانى لا يجزم بالنفى أو الاثبات فهو أرفع من أن ينكر وجود علة الوجود .

والواقع أن العلم والفلسفة الحسينيين أضعف باعا وأقصر وسيلة من أن يتناولوا موضوع الألوهية نفيا أو اثباتا .

وأما وجود الله ووجود صفاته وأفعاله فواضح بآثار قدرته وظاهر بنشاط بقية خصائصه لكل ذى عينين وعقل وبصيرة ، ومن المقررات المسلم بها فى العلم وفى الفلسفة : أن كل علة تكون خفية عن الحس لا سبيل الى عرفانها . الا بآثارها ونشاط خصائصها ، وذلك المفهوم الكلى مما لا يختلف فيه الفيلسوف والعالم ، ولا رجل الشارع أيضا فاذا تأمل أى منهم وهو مخلص فى شأن علة الوجود وما يبدو فيه من أسباب خفية للايجاد والتحول والحياة والموت وغير ذلك يدرك حيثئذ من تلقاء نفسه أن وراء ذلك الكيان المتحول القانى شيئا خالدا لا يتحول ولا يزول !

وكم من حقيقة تكمن وراء مظاهر الكائنات الطبيعية ، لا ندرك لها وجودا الا بآثارها الظاهرة ، ولولا ذلك ما بدا لنا عن وجودها علم أبدا .
وترانا من هذا نسلم بوجود تلك الحقائق مضطرين لأنها حقائق موجودة فعلا وأنها ترغمنا بوجود آثارها على التسليم بوجودها . فما بالك بوجود واجب الوجود ، ومبدع الكائنات وممدها بعنايته وتديره الإلهيين الظاهرين فى كل شيء ؟ .

ودع ماعدك من الكائنات وانظر فى وجود ذاتك أنت تلك التى

وجودها من أقوى الأدلة على وجود الله فانك بها تعيش ، وبها تدرك وتعقل وتفكر وتشعر ، ومع ذلك فانك لا تلمس لها وجودا محسسا ، ولا يمكنك أن تشير إليها في ناحية بعينها من هيكلك الجسماني ، وانما تشعر بها شعورا مجردا عن الكيفية والكمية .

وكما أن الشعور بالآنية شعور طبيعي مغروس في جبلة البشر فكذلك الايمان بوجود الله ، لأنه أمر فطري فطر عليه كل انسان منذ البداية فقط قد يتكيف ويتلون ذلك الايمان بحسب نزعات الانسان وآرائه الفكرية أو تبع معتقد البيئة التي خلق فيها .

وكما أنك لو ذهبت باحثا عن ذاتك وبعبارة أخرى عن روحك في سائر جسدك بطريقة العلم الحسى وهى التشريح فلن تجد لها عينا ولا اثرا - فكذلك لو ذهبت باحثا عن وجود الله على أسلوب العلماء والفلاسفة الحسنيين والماديين أى عن طريق الحواس والأحاسيس فقط ومجرد التحليل والتركيب فلن تجد له وجودا أبدا ، وان استعنت على ذلك بكل مافى أنحاء الأرض من آلات للرصد والتجهيز كالمجهر والمركب أو التلسكوب والميكروسكوب وما الى ذلك .

وحينئذ يقال لك : ان الطريق الوحيد للعلم بذاتك هو أن تعرفها بخصائصها وكفاياتها وبآثار تلك الخصائص والكفايات ، لأن ذاتك كائن معنوى روحى مستبطن فى سائر شخصيتك .

وتيقن أن هذا الطريق نفسه هو الطريق المعبود بل الطريق «الأوحد» الموصل للتعرف الى بارئك وهو طريق شعور الذات بالذات . وحيا الله من قال قديما : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (١) .
تم اعلم أن الحقيقة وهى الحقيقة فى جلالها وعظمتها وأيضا فى جلائها وتلاثلها لا يمكن أن يجد من ظهورها نكران من بنكرها ولا يزيد وضوحها ايمان من يؤمن بها ، كما لاتغطي قرص الشمس ظلة (شمسية) من يحجب نفسه عنها .

(١) يروى بعض الناس ، والله الحكيم على أنها حديث ، والواقع أنها حكمه لعلى بن أبى طالب رضى الله عنه . والله اعلم من أحسن ما قبل فى المعنى نفسه :

وإذا	فإن	والله	وإذا	فإن	والله
وإذا	فإن	والله	وإذا	فإن	والله
وإذا	فإن	والله	وإذا	فإن	والله
وإذا	فإن	والله	وإذا	فإن	والله

وفى النهاية ان التدليل على وجود ماهو موجود وهو واضح الوجود بالفعل تدليل على وجود مالا يحتاج فى وجوده الى دليل وأشد عقما من ذلك نفى وجوده أو سلبه ، ولو تأملنا بقلوبنا وعقولنا وبصائرنا جميعا لتكون عندنا من الأدلة والشواهد « والاعتبارات » مايوصلنا آفته الى عرفان خالقنا ، بل ويقربنا اليه ويجعلنا فى حالة من الشهود والقرب بحيث نرى الله أقرب إلينا من أنفسنا ، وعند ذلك نرى أنفسنا ذاتها من بعض الأدلة على وجوده .

وآنئذ نعلم علما يقينيا لا شك فيه ولا تردد أن الله الهنا وربنا وبارئنا هو علة العلل وسبب الأسباب ورب الأرباب وسر الوجود ، وروح الأرواح ، ونور البصائر ، وحياة القلوب وضيء العقول ، وراحة النفوس .

الله الذى يراه المتدين سر إيمانه ويجده المتعبد نور عبادته ، ويبحث عنه الملحد فى طوايا شكوكه وأوهامه ويهيم به الفيلسوف الحق كمثل أعلى لحكمته ، ويراه العارف المحقق انه السبب الاول لكل شئ وأنه مع ذلك منزّه عن كل شئ ، وأن اسمه مما لا ينبغى لغيره ، ونعته لا ينعت على الاطلاق سواء وهو غاية الكمال ، ذلك النعت الغد والاسم الجليل المفرد (الله) الذى ينتظم سائر صفاته ، انتظام السمط المتين للدر الكريم .

الفصل الأول

الإنسان

الإنسان كائن حي دراك مميز ، اجتماعي بطبيعته ، يدين لله بفطرته ، خلق للواجب عليه لشخصه ومجموعه وربّه ، وهو - وإن خلق ضئيلا محدودا بجسده أعلى سائر الكائنات وأعظمها قيمة بذاته المعنوية وبما فطرت عليه تلك الذات الشاعرة المفكرة من كفايات أفيضت عليها من أضواء صفات مبدعها .

فبتلك الذات الإنسانية التي هي أفضل مخلوق في الطبيعة وبما يصدر عنها من شعور وفكر وإحساس وما ينتج عن ذلك من علم ومعرفة - قد صار الإنسان أرقى كائنات الطبيعة بلا منازع ولا مزاحم ، فكان هو الفرد المختار من سائر وحدات الممالك الثلاث (الجماد والنبات والحيوان) .

وظيفة الإنسان العليا في الوجود هي ربط الصلة المعنوية والروحية بين الكون والمكون . وبعبارة أوضح : الإنسان هو واسطة العقد ، ونقطة الصلة بين المخلوقات وخالقها ، وذلك بما فطر عليه من أهلية للإدراك وللمقارنة والحكم ، ولما متعه الله به من نور البصيرة ونعمة الشعور والوجدان والعقل تلك الخصائص التي أهلته لأن يميز ويقارن بين المعلول والعلّة ، أو السبب والمسبب ، وتلك ميزة اختص بها هو وحده دون سائر المخلوقات ، فكان هو المخلوق الوحيد المؤهل للإدراك الخبرتين : الذاتية والموضوعية بصفة كاملة ، وقد زوده الله فوق ذلك بضروب من الإلهام والابتكار والابداع .

فإذا فرضنا أن وظيفة الكائنات المادية منحصرة في التحول والتشكل لايجاد وحدات الطبيعة المتعددة ذات الكميات والكيفيات والصور والعلائق والمنافع ولتهيئة السبيل لعالمى النبات والحيوان ، وإذا كانت وظيفة كل من النبات والحيوان ، هى امداد الانسان بما يقيم به أوده ، وتنظم به معيشتة عن طريق التغذى والتمثل والاستخدام فتصير فى بنيتها أو بما تلتطف فيها من عناصر الارض دما ولحما وعظاما ومخا وعصبا فماذا عسى أن تكون وظيفة الانسان نفسه يا ترى الا أن يكون بما حبا الله به فؤاده من ادراك وعلم ومعرفة هو المرأة الكونية العاكسة لما تتجلى به الحقيقة الالهية المطلقة على فؤاده من حقائق نسبية فتصير فى الذات الانسانية عرفا وعلما كونيا عقليا والهيا عن طريق الوعى والبدائه والأوليات العقلية ، ثم تصل الى ذهنه صور الأشياء الكونية وكيفياتها عن طريق ادراكه الحسى ، فيدرك العقل ويعى مفاهيمها ومدلولاتها بأن يحولها له حسه المشترك (١) من أحاسيس لصور كونية الى معان ومدارك عقلية ملائمة ومتناغمة مع التعلل والتصور العقلين ؛ وبهذا وذاك يتصل الوجود الطبيعى الامكانى بالوجود الالهى الوجوبى عن طريق ذات الانسان وما فيها من كفايات ادراكية ووجدانية .

وبذا يكون الانسان هو المخلوق الوحيد الذى تتسامى فى ذاته جميع وحدات الكائنات لمواجهة خالقها ومبدعها ، وبعبارة أخرى : هو النقطة الوحيدة فى محيط دائرة الوجود التى تواجه المركز الوجودى العلى الأعظم مباشرة ، فتقع عليها أضواء الحقيقة فتنعكس كانعكاس النور الطبيعى على العدسة البلورية الجامعة له ، ومنها تشع على بقية الكائنات، فيدرك الانسان وجودها ومن ثم يدرك وجود الادراك نفسه ثم يدرك وجود خالقها جميعا وبارئها :

ثم تنعكس تلك الأضواء ثانية على كفايات الذات حاملة صور ، وكيفيات الوحدات أو النقط الوجودية وأوضاعها ، فيصير الكم والكيف والحد والحيز والصورة واللون علما عقليا وحسيا ثم معرفة الهية وبعبارة أوضح : يتنزل على ذات الانسان المعنى الالهى الروحى أو قل : النور الالهى فينير ظلام الكائنات الطبيعية ، ويحيل سدوف ظلمتها الى نور ادراكى مشرق به تدرك حقائق الأشياء المحسة ، وتتداعى على الادراك الانسانى ،

(١) الحس المشترك - هو اسم آخر للادراك الحسى ، وسى حسا مشتركا لكونه يتلقى أحاسيس الأشياء فى الذهن ، فيحولها الى معان عقلية ادراكية .

ثم ينزع الإدراك ومعه معاني الأشياء متساميا لإدراك وجود مبدعها ومبدعه وللتلقى من أسرار علمه وحكمته •

هذا ولو فرضنا أن قانون وجود الكائنات غير الجية هو مجرد التحول والتنوع لإيجاد حياة أرقى ، وإذا فرضنا أن قانون حياة النبات هو النمو والتغذى ، ثم الازهار والثمار والتكاثر ، ولو فرضنا أيضا أن قانون الحيوان الأعجم في حياته هو التغذية والنمو ، والحركة والعمل والانسال فالغناء والدثور ليعود مادة كالتى منها بدأ - فماذا ياترى يكون القانون الأعلى لحياة الانسان ؟ وبعبارة أخرى : وظيفته العليا ؟

اللهم ان كان هو مجرد التغذية والنمو والحركة والتمثل والعمل والانسال واليقظة والنوم وما شابه ذلك ثم الموت - فماذا يكون الفرق بين الانسان والحيوانات يا ترى ؟ بل ماذا يكون الفرق بينه وبين النباتات والجماد وكلها متمتعة بمثل تلك الخصائص الطبيعية الجسمانية أو ببعضها ؟

أقول : ماذا يكون الفرق بين الانسان سيد الطبيعة ومسخرها وأعلى كائن فيها وبين أخط الكائنات اذا لم تكن له وظيفة أسمى من وظائفها ومؤهلاتها جميعا ، واذا لم يك مؤهلا لغرض أسمى يتميز به كما تميز في مراتب الخليقة ، الا أن يكون ذلك الغرض الأسمى والمثل الأعلى بعد العلم والمعرفة المفهومين ، سوى التعرف الى مبدعه وخالقه ، ومبدع الكائنات بأسرها ، والتشبه بصعاته السنية ، ثم حب ذلك المبدع وعبادته والتقرب اليه في كل مناسبة صالحة وشكره على نعمائه ، ثم الاحسان الى بقية مخلوقاته والقيام بينها بالعدل والقسطاس ؟

وماذا ينتظر سوى ذلك من كائن ليس فوق ذاته بين سائر وحدات الطبيعة الا ذات الله نفسها وان كان في الوقت نفسه وبجسمه مخلوقات ككل كائن خاضع لنظام الطبيعة ؟

فاذا قام الانسان بذلك الواجب المقدس عليه لله أولا ، ثم لنفسه ثم لسائر أبناء جنسه من افراد الانسانية جميعا ثم لبقية الكائنات الطبيعية (حيوانها ونباتها وجمادها) أقول : اذا قام الانسان في كل ذلك مقاما وسطا عادلا محسنا تنزلت على قلبه وفؤاده من لوازم المعرفة وسواها الرحمة ما يسعده ويطمئن له فؤاده وتقربه عينه ، وحينئذ يغمره من السرور والسعادة واللذة ما يحسده عليه كل من لم يوفق الى مثل مسلكه السوى ولو حيزت اليه الدنيا بحذافيرها •

وهكذا وبمثل تلك الحال يكون الانسان انسانا حقيقيا وهو كل من قام بواجبه وأدى وظيفته على مسرح الوجود كاملة وحقق الغرض المقصود من حياته ومن وجوده • على أن في تحقيق الذات في الوجود من السحر واللذة وسعة أفق الروح ما لا يفهمه الا كل امرئ حقق الغرض من وجوده، وقام قياما مخلصا بالواجب عليه لنفسه ولله وللناس •

المفصل الثاني

الانسان والملائكة

فان قلت : من الكائنات - ذوات روحية مجردة وهي أنقى من ذلك الانسان الجبيس الجسد المادى ، وأصفى عنصرا وألطف روحية ، وأولئك هم الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون ! قلت لك: نعم ، ولكنهم في الوقت نفسه أقل معرفة من الانسان وأقل استعدادا ولقائه لفهم الحقائق الوجودية ، على أن الانسان كان ملكا قبل أن يصير انسانا ، ويعود ملكا ممتازا بعد أن يفلت بجوهر ذاته من غلافه الجسماني المادى !

ولو أردنا أن نمثل للانسان في تعلقه ومعرفته بالمرآيا العاكسة للضوء لمثلنا للملائكة في كل طهرهم ونقايتهم واستمرار طاعتهم بالألواح الزجاجية الشفافة التي لا تمسك نورا ولا تعكس ضوءا وان كانت في نفسها موصلات جيدة للضوء ، وذلك حال الملائكة التي أجل وظائفها التوصيل ، توصيل رسالات الله للانسان •

وكما امتازت المرأة عن اللوح الزجاجي بما أضيف الى سطحها الخلفى من طلاء حاجز يحبس الأضواء عن النفاذ ولكنه يعكسها - فكذلك امتاز الانسان عن الملك بما أضيف الى ذاته الروحانية من هيكل طينى جعل الانسان محلا للمحنة فالخبرة ثم اكتساب الحكمة •

وقد قدمنا أن الملائكة من أرقاهم الى أدناهم ان هم الا مجرد رسل بين الله والناس ، وبعبارة أخرى بين الله وبين من اختصهم من البشر بحمل رسالته وتبليغها للناس ، ولم نر انسانا واحدا كان مجرد رسول بين الله وبين الملائكة •

ومن ذلك تعلم أن الانسان هو المختص دون الملائكة والجن والبهائم بحمل الأمانة وهى الحكمة والمعرفة والعلم ، ولذلك فضل عليهم جميعا ، وليس هذا التفضيل مع ذلك تفضيلا مطلقا ، وانما ضابط التفضيل هو أن أقل الملائكة درجة خير من شرار الناس لانظماس ما فيهم من المعاني الالهية وانقيادهم بكليتهم الى المعاني الترايبية طواعية لغرائزهم ، وما أولئك في المثال الا كالمرايا الصدفية التى لا تعكس نورا ولا تمسكه ، ولكنها تهوشه وتغير من لآء أطيافه النيرة !

وأما خيار الناس فهم عند الله وعند أولى الألباب خير من خيار الملائكة لظهور صفات الله فيهم وحمل أمانته وحكمته ، ثم هم يمتازون درجات بحسب قربهم من الله وتقواهم له .

وأعظم كفايات الانسان وأكرم خصائصه ما أعد لمعرفة الله وحمل حكمته ، وتلك هى الأمانة التى استودعها الله ذات الانسان ، والتى بها استحق خلافته فى الأرض .

بيد أن الحكمة وبعد النظر لا يحصلان فى النفس الا مع نقاء السزيرة وحسن الحلق واستمرار تحصيل المعرفة والدأب على ولوج مسالك التقى .

والمعرفة لا تحصل كاملة فى النفس الا باعداد سائر كفايات الذات لتحصيلها كالحس والادراك والذوق والوجدان والبصيرة ، وكل معرفة تتم بكفاية واحدة من تلك الكفايات تكون بالضرورة معرفة نسبية محدودة .

على أن الحقيقة المطلقة فى نفسها بسيطة وان كانت مجردة وبعيدة الغور فى فقهها الا أنها ميسورة لأكثر القلوب النقية والأنفس الصافية الزكية ما لم يهوشها الشك العقلى أو التردد اليقيني أو انصراف النفس عنها ، وهى بطبيعة جوهرها مثل الطل الذى يظل نقيا بنقاء ما يحمله فاذا اختلط بالتراب فقد صار وحلا ورغاما بعد أن كان طلا نقيا !

وهذا نفسه شأن المعاني السامية ازاء الألباب والأفئدة .

والناس فى المعرفة تتفاوت درجاتهم وتتغير لتغلب كفاية واحدة أو أكثر على بقية كفاياتهم النفسية : فمنهم من هو حسى النزعة بالفطرة أو بالكسب أو بالتقليد ، ومنهم من هو عقليها ، ومنهم كذلك من هو وجداني النزعة أو مثاليها ، وليس معنى هذا طبعا أن كلا منهم خلق بكفاية واحدة دون غيرها ، كلا ، فان الكفايات الانسانية للمعرفة قد وجدت بأكملها فطريا فى الذات كما قدمنا ، وانما من الممكن أن تغلب كفاية على كفاية

بتكليف الوراثة أو البيئة ونوع التربية والمزاج الشخصى النخ ، وبما تعودته الانسان من عادات وما تخلق به من خلق ، وما ينزع اليه من نزعات أو مثل وما يقدر من قيم .

كل ذلك يؤثر على شخصية الانسان وينمى كفاية على حساب أخرى حتى تتغلب الكفاية النامية على غيرها من كفاياته ، فتجعلها فى حكم الضعيفة أو المعدومة ، بل ربما قد تسود أدنى كفايات الانسان أرفعها من جراء ذلك .

ومقدار التوقد أو الحبو فى الكفايات هو المقياس الذى تقاس به قيمة معرفة الرجل ، وقيمة ما يحمل من علم ، وما يهدف اليه من تفكير ، وما يسلك من مسلك فى الحياة ، بل وما يقرأ من كتب ، وذلك نفسه هو نبج التفاوت فى الأفكار والنظريات وسبب الاختلاف والجدل فيما يحدث بين الناس من بحوث وآراء ومعتقدات مختلفة .

وان قانون التكمّل والترقى هو المقياس العام للأخلاق أيضا :

وكما أن الشعور بالنقص وبالجهل لما لم يصل اليه علم الانسان بعد مقياس الاستعداد للخير والتسامى فان الشر ليس شيئا سوى المحايدة لقانون الترقى أو التخلّف عنه :

ولما كان التسامى والترقى والاتصاف بالخيرية والصلاحية عملا ايجابيا فلا يكون الشر اذن سوى الناحية السلبية لذلك الايجاب وصنو الشر هو النقص أو الجهل ، وكلها معان سلبية مترادفة تعبر عن النكول عن سلوك الترقى هو السنة الخالدة لجميع الكائنات .

وأجل أمانى الانسان السوى وأنبيلها هى أن يكمل نفسه ، وأن يحقق وجوده ، فإذا كملت نفس الانسان وتسامت غرائزه فى سبيل تحقيق وجوده الانسانى بدلا من أن تسف وتتدانى ثم تشبه بكمال مبدعه وببقية خصائصه العلية فقد بلغ من الكمال والسمو ما قدر له ، واتصل وجوده النسيبى بوجود خالقه المطلق ، وأما اذا تدانفت صفات الانسان وتولت وانقطع حبل الأمل فى التسامى والتكمّل فقد أضاع كل ماله فى الوجود من قيمة ومنزلة عند نفسه وعند الله والناس ، وحسبه من ذلك أن يكون قد خسر نفسه ، وبذا تعود نعمته بؤسا وسعاده شقاء وشكره كفرانا .

(انا هديناه السبيل اما شاكرنا واما كفورا) والله در من قال :

وآفة العقل الهوى فمن علا على هواه عقله فقد نجى

ثم اعلم يا قارئى بل يا أخى الحبيب أن هذا الوجود بأسره وبكل ما فيه من بأساء وضراء وسعادة وشقاء وآلم ولذة وفرح وترح - إنما هو مدرسة للعقل اللبيب يتحنك فيها ، ويستبصر بتجاربها .

رمادة علوم هذه المدرسة هي الحوادث وكتبها التجارب ، وأما معلمها فهو الدهر ، اعلى الانسان النابه فى مدرسة الحياة أو قل مدرسة الله أن ينظر ويسمع ويشعر فيتأمل ، ويتأمل ليعتبر ، ويعتبر ليفقه ويعلم ، فإذا فقه وعلم ذهب رعونته فصبر وتحلم ، وإذا صبر وتحلم تبصر فرضى وتحكم ، ومن تحكم زال من نفسه كل أثر للتعجب اذ المتعجب أحق ، والمتسرع طائش متعسف ، والمتعسف متمرّد على السنن معارض للقدر .
والمعارض للقدر ضعيف مهزوم !

وحيث أن مفهوم الحكمة - ان أريد بها السلوك والعمل - إنما هو وضع كل شيء فى موضعه دون زيادة أو نقصان - فيكون الاعتدال فى سائر الأمور هو القاعدة الذهبية للحكمة العملية ، فعلى طالب الحكمة ذى الوعى السليم والنظر الثاقب ألا يفرط فى شيء مما يلابس من أسباب وأخلاق وعادات ومعتقدات ولا يفرط .

وذلك هو تراث الحكمة النظرية والعملية - وان لم يكن كله - مبدولا لك وموهوبا اليك فخذ منه على قدر وسعك ومقدار حظك ، وتلك القاعدة الذهبية السابقة هى سبيل للخير وللكمال فاسلكها ، وان فاتك فيها امتلاك القبس كله فلا يفتك الاسترشاد والاضاءة به .

ولتعلمن أن الحكمة هى النمرة المحرمة فى جنة الوجود على كل أخرق سييء المسلك . أو فقير الايمان ، أو خصيم للمعرفة والتسامى ، أو من اجتمع فى شخصه كل ذلك ، بيد أنها فى الوقت نفسه هى الحل الطيب المباح ، بل المكافأة العظمى لكل كائن واع محقق لمعنى وجوده وكل قائم بواجب حياته ، وكل عامل محسن لما يزاوله من أعمال الحياة ، عظم عمله أو صغر مادام أخذوا بروح الاخلاص والجد والحب ، ومن عقابيل ذلك : السعادة والرضا عن الذات ، ومن يفعل يحقق من النفع والخير ما لم يحلم به ذوو الأنانية والاثرة .

وفضلا عن كل ذلك فان السعادة كل السعادة تنحصر فى كلمتين اثنتين هما : الحياة للغير ، ونفع الآخرين واسعادهم .

وفى فضل الله ورحمته وارشاده متسع لكل مجد فى تحرير نفسه

من ربة الجهل والضعف ، وكل صادق العزم على تثقيفها وتكملتها ، أو راجع
عون الله وامداده واحسانه •

الفصل الثالث

فى النفس

ان معرفتنا لأنفسنا قد تكون من أوضح المعارف ومن أخفها فى وقت
واحد ، بيد أن عرفانها واجب على كل كائن ذى وعى وتمييز وبصيرة •
لأنها مصدر سائر المعارف والعلوم حتى العلم بالله •

وأما الجهل بها وبأحوالها وبسياستها فهو تبع كل ضعف • وكل
نقص وكل خيبة فى هذه الحياة وفى الحياة الآجلة •

وفوق هذا وذلك فان معرفة النفس : سر القوة والسعادة •
والانسجام مع الحياة ، لأن النفس هى المجلى الأعظم لسائر ألوان المعرفة
من علم وفلسفة وفن ودين •

ولا معنى لكل ذلك الا أن تكون النفس الانسانية مهبط الهدى والخير
والعلم والحكمة ، أو أن تكون مثار الجهل والضلال والشقاء والشر •

كيف لا والنفس أس كل قوة وكل ضعف يبدوان فى الانسان
وهى مبعث كل صلاح أو فساد يطراء على ذلك الكائن البشرى ! ثم يقوم
على سلامة النفس أو سقمها توازن الشخصية الانسانية أو اضطرابها ،
فهى مقياس صحة الانسان أو مرضه ، وسعادته أو شقائه ، وصلاحه
أو طلاحه •

• واذن فالعلم بالنفس يقدم على كل علم ، كما أن الجهل بها يذهب
بشمار كل معرفة أو ليست النفس مبعث وملتقى الايحاء بالرفعة أو الضعة •
والاقتدار أو العجز ، والخير أو الشر ، والايمان أو الكفر فى وقت واحد
وفى شخصية وحدة ؟ هل تطيب للانسان حياة اذا فقدت نفسه ألفتها
وانسجامها ، فاضطربت وتبلبلت ؟ وهل يصفو له عيش الا اذا صحت
نفسه فتوازنت وهدأت واطمأنت ؟

حقا ان بين النفس والجسد لتقابلا وتكافؤا فى التأثير والتأثر

التبادلين قوة وضعفا ، وصحة ومرضا ، ولكن أشدهما سيطرة وأعظمها تأثيرا في الحالين هي النفس دون الجسد .

فإذا انسجما - النفس والجسد - وتعاوننا صلحت الحياة ، واستقامت الصحة ، وحسنت الأخلاق ، وإن اضطربا وتنافرا اضطرب كل شيء في الحياة ، والعبرة في كل ذلك بدراسة النفس ، ثم بحسن سياستها وعرفان نزعاتها وما فيها من مواضع القوة ، ومواضع الضعف ولاسيما إذا فقه الانسان أحوال نفسه وأنفس المحيطين به من أهل بيئته ومن معاشريه .

وقد صنع سقراط حسنا إذ بنى فلسفته على الحكمة الذهبية القائلة: « اعرف نفسك » معتبرا إياها وحيا سماويا .

وللنفس عند أئمة التصوف الشأن الأكبر في سلوكهم وفي تربية تلاميذهم ، وفي سائر علومهم ومعارفهم ، وأحوالهم ومقاماتهم ، وهي عندهم حجر الزاوية في الموضوع ، والمصباح الذي يضيء لهم سبيل الوصول إلى الله ، أو الحجاب الأعظم الذي يحجب عن الوصول إليه .

وأما في التعاليم الدينية فلها المكان الأول ، وهي والقلب في تعبير تلك التعاليم معنيان مترادفان .

وأما تعريف النفس ولنسبها الذات ، لأن ذلك اسمها العلمي فهو من معضلات المسائل بعد ذات الله وحقيقة الوجود ، والكلام فيها سر من الأسرار التي لا تحتلها كل العقول ، والعلم بها كم مشترك بين علم النفس وبين التصوف الديني والفلسفة ، وقد يعبر عنها في لغة الدين بالقلب كما تقدم أو بالروح ، وفي الفلسفة : بالنفس أو الذات . وهكذا يسميها علم النفس ، لأنه وليد الفلسفة ، وهي عند الجميع مقومة الحياة ومصدر الكفايات كالوجدان ، والوعي ، والادراك العقلي والحسي .

وأما حقيقتها وأما ماهيتها فمما تضاربت فيه الأفكار قديما وحديثا ، ولم تصل إلى شيء بعد ككل حقيقة غيبية لا يعلم علمها إلا الله وأولو العلم من كبار القلوب أو فحول أهل العقول : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » .

وقد أشرنا إشارات في غير موضع من كتابنا يستشف منها اللحن اللبيب بعض العلم المكتوم عن حقيقة النفس ، وفي فصل من الفصول ضربنا مثلا للنور الإلهي في النفس الانسانية بالعدسة البلورية الالامة الجامعة للأشعة في بؤرة من مركزها ثم تتفرق تلك الأشعة بعد تجمعها في نقطة واحدة أطيافا ولتلك الأطياف ألوان تتميز بها بعضها عن بعض .

وهكذا حال النفس الانسانية المتوحدة فى الذات بالذات ، والمتعددة الكفايات والخصائص فى الشخصية التى تعمر الهيكل البشرى •

وشعور الذات بذاتها أو ادراكها لوجودها شعور وجدانى ذاتى تلقائى ، وجد منبعثا فى فطرتها وموهوبا لها من لدن بارئها منذ خلقتها •

وقد بينا فيما سلف أن الذات بادراكها لوجود ذاتها تدرك ضمنا وجود غيرها ، ثم تضع التوازن بين الادراكين اللذين يتأتى أحدهما عن الشعور ، وهو الادراك الباطنى الذاتى ، والآخر عن الحس ، وهو الادراك الحسى المتجاوب مع عالم الأشياء الخارجية • وعمدتها فى الموازنة هو الوعى أو الفكر أو العقل ، وكلها بمعنى واحد ، ومعيار تلك الموازنة – بين ما يأتى به الشعور من الباطن وما يأتى به الحس من الخارج – هو المنطق العفلى ، ويسمى عالم النفس الاستبطانى – عالم الذات ، ويسمى العالم الخارجى الظاهرى – عالم الموضوع •

الفصل الرابع

وحدة الذات الانسانية

والذات الانسانية فى توحيدها وتفردتها فى الشخصية مع تعدد قواها وكفاياتها قد ينظر اليها من زاويتين مختلفتين : فعلى « الاعتبار » الأول تكون الذات كائنا روحيا متوحدا ، وبعبارة أخرى : نقطة مركزية نورانية معنوية ، يصدر عنها الشعور والادراك والحس ، كمجرد نشاط لها فى مختلف خصائصها واتجاهات قواها •

وتبرز الذات عن نور الله كأبسط ما يكون عليه الكائن المعنوى ، وقد تنزلت من علياء موطنها الروحى الى عالمنا الأرضى اطاعة لأمر الله • واتماما لحكمته فى مخلوقاته ، ولتترقى بالكائنات الحية ، وتدفع العليا منها كالانسان الى التسامى والتكامل ، والاتصاف بنعوت المبدع وصفاته •

حيث ان نفس الانسان هى المجلى الأعظم لتلك الصفات ، وقد اختصته العناية بذلك دون سائر المخلوقات •

فالانسان بهذا الوصف تعمر هيكله من طريق التجلى لا الحلول –

ذات رحية الهية هي قيس معنوى من تور الله القديم (١) ، ثم تقيم تلك الذات أو الروح في هذا العالم الأرضى أمدا محدودا لظهور كوامن الأزل ، ثم تفارقه طالبة مكانها من الأبدية التى هى محتدها ومستقرها . والذات فى كلتا حالتها كائن الهى مجرد ومتوحد ، لا يتعدد ولا ينقسم ، وبعبارة أخرى : ان الروح أو النفس جوهر بسيط غير مركب ولا منقسم ، وان تعددت قواها وأوجه نشاطها اللازمة عن وجودها ، هذا على « الاعتبار » الأول (٢) . وأما على « الاعتبار » الآخر (٣) فقط وبصرف النظر عن « الاعتبار » الأول فان الآنية الانسانية عند بعض علماء النفس والفلاسفة الماديين تتوزع الى عدة أقسام ومراكز تشرىحية وكأنها فى « اعتبار » القوم سامحهم الله كم قابل للقسمة أو التعدد ، والذي أوههم بذلك :

(أولا) : هو تعدد الشخصية الذى يحصل أحيانا فى الفرد وهذا راجع الى الجهاز (٤) وتركبه ، وليس الى الذات المتوحدة البسيطة .

(ثانيا) : قياسهم النفس الانسانية على ما هو فى متناول حواسهم من الكائنات الطبيعية التى تتحيز أو تتبعض وتنقسم وليس شأن النفس كذلك .

على أن الجسم بمفهومه الطبيعى ككائن متأثر بفواعل الطبيعة لا يمكن بأية حال أن يحصر النفس كما لو كان حيزا لها لأن النفس كائن معنوى وشأن الهى لا يتحيز ، ويكون الجسم فى هذه الحالة بما ركب فيه من استعداد - كما فى المخ والمخيخ والغلاف المخى السنجابى والأعصاب - مجرد مظهر للروح ، أو مجلى من المجالى الالهية . كيف لا ؟ وكيف يحصر الجسم الروح مع أن الذات الانسانية هى الكائن الوحيد الذى يمكنه فى سعة ادراكه شمول الكائنات بأسرها اذا أراد التفكير فى ذلك بحيث يمكنه لو شاء الله فى لمحة واحدة أن يحيط علما بسائر علوم السماء والأرض

(١) هذا القول فى مثل ذلك التعبير يحمل على المجاز ولا يحمل على ظاهره لأن قولنا :

« قيس من » لو حمل على ظاهر القول لأفاد البعوضة والانفصال بحرف الجر وهو « من » وطبعاً لا يوجد شئ مثل ذلك فى المعنويات وبالأخص فى الأمور الالهية ، ويتم ذلك أيضا بطريق التجلى النورانى الالهى لا بطريق الحلول أو الاتحاد كما لا يخفى .

(٢) أى : « اعتبار » توحيد الذات فى الشخصية .

(٣) أى : « اعتبار » تعدد الكفايات والقوى .

(٤) وتعنى بذلك : شدة الانسان واحكام هيكله ومزاجه وطبعه وورائته وأوامه وعقله الباطن الخ .

وما فيهما من مخلوقات ومعلومات عدا ما استأثر الله بعلمه واختص بسره
طبعاً .

واذن فلا يمكن بحال أن يحصر مثل هذا الكائن الروحي (النفس)
الذى لا يحد مدى ادراكه في هيكل حيواني محدود ، فان كالجسد ويكون
حاصراً له ، بل ويمكنك أن تقول ان الجسد يحيا في الروح ، وان عبر
بعكس ذلك مجازاً ، ولا يكون الجسد على هذا « الاعتبار » الا مجرد جهاز
لظهور الروح فقط مثلما يظهر التيار الكهربى اذا وجد الجهاز المعد لظهوره
(بطارية) فاذا تلف الجهاز أو فسد فلا يمكن أن نتصور تلف التيار
الكهربى نفسه أو فساد ، لأن الكهربى كائن عام يشمل الجهاز الذى كان
يظهر فيه ، ويشمل غيره ، بل ما كان قيام الجهاز وتكونه الا بها . أو ليس
بالكهربى بنيت السموات والأرض ، وأمستنا أن يسقط بعضهما على بعض؟
وكذلك شأن الروح بالنسبة للجسد ، فانها مكونته ومقومته وحافضة بقائه
فان تركته تحلل وتحول الى الذرات المادية التى جبل منها ، وبعبارة أخرى:
كما أن المادة مجردة حالة تكونها الكهربى فالجسد حالة طارئة كونتها الروح
بتقليح الجرثومة ، وتكوين الجسد بأسره من خلية لاترى ومن جرثومة حية
- يؤيد ذلك ويشهد به !

والذات الانسانية تتمتع بقوة باصرة باطنية بعيدة مدى النظر
الروحى هى البصيرة ، وتمتاز بتصرف خاص ذاتى مستبطن هو عقلنا
الباطن .

وفوق هذا وذاك فان الذات تدرك وجود ذاتها ، وتدرك أيضاً أنها
كائن علوى خالده ذو قوى ونشاط وشخصية وأن لها هيكلًا طبيعياً تعممه
وبادراكها هذا تدرك ضمناً وجود أغيارها من الكائنات كمعلومات لها وهو
التعقل ، فتوازن وتعادل بين الادراكين ، فينشأ عن ذلك ما نسميه الشعور
الذاتى والوجدان أو الذوق العقلى والفطرى ، وكذا الحفظ والذكر والخيال
والعاطفة والغريزة ، وكل ذلك ينشأ عن مجرد شعور الذات بذاتها وعن
تمييزها لغيرها ، والذات تشعر أيضاً بوجه آخر أنها تعقل وتستقرى
فتستنتج ، ثم ترجع فتحكم ، فينشأ عن ذلك المنطق العقلى .

وللعقل أو الادراك صورتان أو كفتان : كفاية تتجه نحو الباطن
أو الشعور بالذات ، وتتوسط بينه وبين الاحساس . وهى الادراك العقلى
المجرد ، والآخرى تتجه نحو الظواهر والمحسّات وهى الادراك الحسى
وأدواته طبعاً الحواس التى تستجيب لأحاسيس الأشياء الخارجية ، والادراك

الحسى هذا كان يسميه القدماء بالحس المشترك لاشتراكه بين الصور العقلية وبين الصور الحسية ، وموطنه الذهن ، والذهن أيضا مجال التصور والذكاء والفهم والاحساس .

وتنشأ الارادة عن المجالين : مجال الشعور الباطنى ، ومجال الادراك العقلى ، كما تنشأ عن الشعور الباطنى ذاتيا البصيرة والعاطفة والغريزة، وهو مجال العقل الباطن فى مقابل الناحية الفكرية المجردة التى ينشأ عنها الادراك العقلى والحسى التى يجب أن نسميها بالعقل الظاهر فى مقابل العقل الباطن (بدلا من الواعى واللاواعى) .

واذن تكون الذات وهى متوحدة ينظر لها من ناحيتين مختلفتين كما قدمنا ، وتكون كفايات الانسان التى يحصل بها على المعرفة ثلاث كفايات لا واحدة كما يدعى الحسيون بأنها الحواس فقط ، أو المثاليون والعقليون الذين يزعمون أنها الفكر فقط ، أو الاثينيون الذين يقولون : انها الفكر ثم الحس .

وقلنا العقل الباطن والعقل الظاهر خلافا لقوم من السلوكيين المحدثين يسمون العقل الظاهر بالعقل الواعى أو الوعى والعقل الباطن باللاواعى أو اللاوعى ، ولا ندرى كيف جاز لهم ذلك ؟ ولا كيف سوغ لهم علمهم أن ينعتوا العقل الباطن وهو مصدر الشعور والوعى والادراك باللاوعى ؟ ولا نفهم كيف ينتج اللاوعى وعيا وشعورا لأن فاقد الشيء لا يعطيه وان معنى اللاوعى يقضى فى مفهومه الى العدمية المحضة ، فماذا يا ترى قصدوا بذلك الا أن يكونوا أرادوا أن يتفهبوا فى التسمية ، فأخرجوها عن نصابها وبعبارة أخرى : أرجعوها الى عكس مسماها ؟

وبما أن العقل الباطن كائن مستبطن دائما فى الذات وهو العقل الأكبر فلا يدرك عقلنا - الظاهر المعروف - منه سوى آثاره ونزوعه فقط، بيد أنه معلمنا المستخفى وقائدنا الأعظم الذى ان أخطأ شاكلة الصواب انهارت الشخصية ، وارتبك نظام الانسان العقلى والعصبى بل والجسمانى أيضا ، وأما اذا أصاب الصواب وانتظم فى مسلكه الذى يجب فقد انتظم كل شيء فى الانسان : عقله وتفكيره ومنطقه ، بل وأعصابه وصحته ، وبالأخص الصحة العقلية ، واذا أمكننا تثقيف العقل الباطن تثقيفا صالحا أصبحت حياتنا النفسية حياة متزنة ، لأن العقل الباطن هو المحور الذى يصلح بصلاحه كل شأن للانسان ، وبفساده لا يتم الا عكس ذلك .

وأفضل تسمية لمثل ذلك العقل المستبطن هى العقل الباطن

أو السريرة وهو نفسه القلب ، وليس القلب - المعنوى طبعاً - هو تلك العضلة المختصة بالدورة الدموية ، وإنما هو وجدان الذات أو سريرتها أو اللب أو الحجا ، وهو المعنى الذى نطلق عليه كلمة « شعورنا القلبي » ومن الخطأ البين أن نسميه اللاوعى على حين أنه الوعى كله .

وأوفق تسمية للعقل المفكر هى العقل الظاهر فى مقابل العقل الباطن كما تقدم ، لأنه القوة النفسية المختصة بالمقارنة والتمييز ، والحكم العقل بين عالم الذات وعالم الموضوع ، وليس أقرب منه لعالم الأشياء الظاهرة سوى الإدراك الحسى الذى هو وليده ، كما أنه لا يوجد أقرب للذات قربة ، وألصق بالشعور ألفة من العقل الباطن الذى لا يصح تجريده من الوعى ومن الشعور بتلك التسمية (اللاوعى أو اللاشعور) التى لا تطابق أبداً مسماها ، ولا تدل عليه .

والسبب فى هذا أن علماء النفس المحدثين مثل فرويد وأدلر وغيرهما إنما ألما من علم النفس بالناحية السلوكية الظاهرية فقط ، ويدلك على منزعهم هذا تجاربهم السلوكية الحسية التى هى بعيدة كل البعد عن مباشرة الذات الانسانية نفسها ، والواجب العلم بالذات وبخصائصها أولاً ، ثم العلم بمسلكها فى عالم الموضوع ثانياً ، وأولى بعلمهم أن يسمى علم السلوك النفسى أو علم النفس المسلكى ، وأما علم النفس فقط فيجب ألا يطلق هذا الاسم الا على علم النفس الذاتى فقط .

الفصل الخامس

مصادر المعرفة

قدمنا أن بعض الفلاسفة الحسيين ونضيف اليهم هنا الآليين والنفعيين - يحصرون مصادر المعرفة كلها فى مصدر واحد هو أحاسيس الأشياء ، وبعبارة أخرى : الحس والمحسّات فقط ، وقلنا: ان العقلين ومعهم المثاليون يرجعون المعرفة مهما تنوعت مصادرها الى مصدر واحد أيضاً هو العقل والعقل فقط ، وغير هؤلاء وأولئك من الفلاسفة كالاثنينين مثلاً يرجعون المعرفة الى مصدرين اثنين هما : العقل ثم الحواس - على قاعدة « فكر وامتداد » (١) .

(١) وهو مضمون المنعجب الوجودى لديكارت القائل بأن الكون جوهر الفكر وجوهر الامتداد .

وعندنا أن المعرفة في أهم مصادرها هي تكشف للبصيرة ثم تعقل يستعين فيه العقل بالبداية والمسلمات الأولية ، ثم احساس لأحاسيس الأشياء المتجاوبة مع حواسنا الخمس ، وذلك بالأدراك الحسى وعن طريق الحواس .

وبما أن عالم الموضوع (الأشياء) هو أقرب الكائنات لحواسنا التي تؤثر عليها دائما أطياف صوره وألوانه المتموجة في الجو الأثيرى الخارجى توهم الحسيون أن المحسّات هي المصدر الوحيد للمعرفة ، غير أن ادراكنا الحقيقى للأشياء فى الواقع إنما هو ادراك ذهنى مستقل عنها ، وفيه صفة الاختيار : بمعنى أنه اذا شاء تنبه لادراك المحسّات ، وان شاء انصرف عنها . والذهن يستوعب أحاسيس الأشياء ، فيحولها الى مدركات عقلية ، وهي لا تستوعبه ولا تحصر انتباهه ولا تفيدته وان أثرت على الحواس : ومثال ذلك أن مشغول الذهن بالتأمل فى أمر عقلى يقل انتباهه لما يحدث فى العالم الخارجى عادة مهما قوى تأثير ذلك العالم واسترعى وعى الذهن ، بل ينصرف بكليته عنه . ومهما يكن من أمر ومهما تضاربت آراء الحسيين والعقليين والمثاليين فى هذه المسألة ، مسألة مصادر المعرفة – فان خير اتنا – ذاتية كانت أو موضوعية – لا تخلو عن أن تكون نتيجة لشبوعونا الوجدانى وتأملنا العقلى ، وادراكنا الحسى جميعا ، ولا يظل شيء فى الخارج – عالم الأشياء – مقابلا لأحاسيسنا بعالم الموضوع (ادراكنا الحسى) سوى موجات من الضوء تصل بين ذلك الاحساس وبين صور الأشياء الخارجية التى هي مجرد موجات من الطاقة .

واذن فلا تدرى على أى أساس يزعم الماديون والحسيون أن لا مصدر للمعرفة وراء ما تأتينا به الحواس عن عالم الموضوع من أطياف ممثلة للأشياء وهي أطياف أيضا على حين أن عالم الموضوع نفسه يبدو لحواسنا على غير حقيقته ؟ ولا نفهم أيضا بأى حق جوزوا لأنفسهم أن يتغاضوا تماما عن كل خبرة ذاتية على حين أن الذات هي الكائن المدرك وليست الحواس ؟ وأعظم حجة لهم فى ذلك هي ادعاؤهم أن الانسان قد تعلم ألفاظ اللغات وأفاد معانيها من الخبرة الخارجية فقط ، ويعنون بذلك أن ألفاظنا تخلق المعانى المستقرة فى ذواتنا والتى هي موضوع تفكيرنا .

فالصبي يؤلد على رأى زعيم الحسين (لوك) ونفسه كالصحيفة الخالية من كل نقش ، فاذا تعلم الألفاظ وأبصر الأشياء الخارجية وأحس أحاسيسها نقشت معانيها على صحيفة نفسه فيكون ذلك وذلك فقط هو مصدر المعرفة .

ويقوى ذلك المصدر فى الصبى : فكلما قويت حواسه اتسعت معرفته بالأشياء وبأسمائها وأوصافها .

على أن لوك فى وقفه المعرفة كلها على الحواس قد أخطأ جد الخطأ لما قدمنا من أن الكائن المدرك مستقل عن الشيء المدرك ، ومن أن قوة الإدراك كفاية معنوية تقوم بالذات المدرك سواء كانت المدركات عقلية أو حسية ، لا بأحاسيس الشيء المدرك ، وإن الذات المدركة تملك فوق ذلك كيفية ادراكها للأشياء صفة الاختيار : بمعنى انها إن شاءت تنبعت لها ، وإن شاءت صرفت وعيها لأنها (الذات) مستقلة فى ذاتها عن عالم الموضوع وإن كانت متصلة به عن طريق ادراكها الحسى والحواس ، فلا تتأثر إن شاءت بأحاسيس الأشياء مع انها تظل موجودة فى الخارج .

فوق هذا وذاك فإن غالب معارفنا الدقيقة قائمة على أوليات عقلية وتمييز ذهنى مجرد ، وإن كان بعض المدركات يأتينا عن طريق الحواس ، ولكن ادراكنا الحسى يحول أطراف الأشياء التى تؤثر على حواسنا الى مدارك عقلية محضة ، واذن فليس الأمر كما يزعم الماديون بأنه ليس فى الذات الا صور الأشياء ، ولا كما يزعم المثاليون بأنه ليس فى عالم الأشياء الا تصوراتنا الفكرية فقط ، فكل المذهبيين مبالغ فى تصويره للوجود مبالغة تخرج به عن الواقع .

واحتجاج الماديين بالفاظ اللغة احتجاج باطل ، وكلمات اللغة ومعانيها ملهمة من الله الهاما ، وما الألفاظ الا مجرد قوالب مصوغة لمعان فى الذات ، ثم تتكشف تلك المعانى للناس ، وتصاغ ألفاظها رويدا رويدا بصنعهم وبحسب ثقافتهم وارتقاء ذواتهم وازدياد خبراتهم الذاتية والموضوعية ، ولذا تجد لغات الأمم المتوحشة ضيقة جدا ومحدودة حتى تكاد تكون مجرد تمتمة وإشارات ، ولو كان الأمر كما يدعى الحسيون من أن اللغة ومعانيها وألفاظها كلها أمور متأتية عن مجرد الحواس لكانت معرفة الرجل الهمجى البدائى ومعرفة الرجل المثقف ، بل والعالم والفيلسوف فى درجة واحدة ، لأن للجاهل حواس مثلما للفيلسوف والعالم تماما .

فأما رأينا نحن من جهة علم المعرفة فهو : أن الطفل يولد وفى فطرته من لدن باريه بصيرة وشعور ذاتى يقابل مافى الوجود من بدائه وأولياته ومدارك عقلية ، كما أن له غرائز واحساسات وحواس ، وهو بكل هذا وذاك قابل لتذوق الحقائق والآراء والمعتقدات تدريجيا وأول ما يشعر به

من ذلك الهاما - هو حنان أمه وكيف يلتقم ثديها والتعبير عن شعوره بالآلم بالصراخ وعن شعوره بالارتياح بالابتسام تذوقا فطريا وهكذا .

ولا عجب اذ يشاركه في هذا الالهام صغار الهوام كالنحل والنمل مثلا فتبدى من أعاجيب التصرفات ما يكاد يكون تعقلا ، ولم تتعلم لغة الانسان فى حروفها وجهلها ، وللطفل بعد ذلك قابلية أيضا للتعلم والتفهم كنتيجة لما تلمه البصيرة ويمده به الشعور وما يهدف اليه العقل بأوليائه وبديهياته ، وأخيرا لما تأتية به الحواس عن الأشياء من أحاسيس وكيفيات وصور وما الى ذلك فيتقابل ويتطابق ما فى ذاته من معان فطرية وما خصت به وحدات الأشياء الخارجية من أسماء وأوصاف وعلائق تطابقا تاما . كما خلق (الانسان) وفيه استعداد ووظائف موافقة لما ركب فى جسده من أعضاء ولما هيئت له تلك الوظائف والأعضاء الجسمانية من غايات حيوية، كما أن الشعور والادراك من وظائفه الباطنية النفسية ، وقد خلق الانسان مغطورا على استعداد لهذه وتلك ، وما الألفاظ والكلمات سوى أغلفة وظروف للمعاني التي تبرز عن ذاته كما قدمنا ، وأما حقيقة الكلام ومعانيه ومفهوماته فأمور تلقائية مستبطنة فى الذات ، ولذا سميت ضروب التفكير ومعايير منطقها ، وواقع الحال كما يقول الشاعر الذى لم يعد الصواب حيث قال :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وعندنا أن معانى الأشياء وصورها تظهر لنفس الطفل فى وقت واحد وبعبارة أخرى : تظهر لعقله وحسه صور الادراك وصفات الأشياء دفعة واحدة ، فتجد فى شعوره وتعقله وحواسه جميعا استعدادا للتجاوب معها ولادراك مفهوماتها ونتائج تلك المفهومات ، ثم يزداد تكشفها له بزيادة تحصيله للعلم والمعرفة ، ومتى كمل وعينه أدرك ادراكا كاملا الفروق الواقعة بين الفكر وبين الشيء الذى يفكر فيه ، وبعبارة أخرى يميز تماما بين ما هو ذاتى مجرد وما هو موضوعى محض وما كان تصورا مزجيا من هذا ومن ذلك ، فاذا تثقف ثقافة وافية بفروع العلوم ومواصفات المنطق الفلسفى وفقه ما يجب أن يعتقد وما لا يجب - ذهب يعلل حقيقة الشيء الخارجى وحقيقة الادراك الباطنى ويتساءل : أيهما كان أصلا للمعرفة ؟ ومن ثم : أيهما العلة للآخر ؟ وأيهما المعلول ؟ فان جمدا على الحواس وتمسك بقانونها (قانون الحواس الخمس) مال الى القول بأن الحواس هى المصدر الاول للمعرفة ، وان نفى الثقة بالحواس وشك فى وجود الاشياء ثم ظل محتفظا بعدم الشك فى أنه يدرك ويعقل كان أكثر ميله الى المثالية ،

وبعبارة أخرى : الى أن يرى أن العقل والعقل وحده هو مصدر المعرفة ، بل وعلة وجود الأشياء ، وإذا تساويا في الوجود عنده ولم يشك في وجود الأصلين معا رأى أن للمعرفة مصدرين لا واحدا هما العقل والحواس .

أما اذا تكشف عن بصيرته حجب الغواشي الحسية والعقلية وفقه أن للحواس والمحسّات خدعها المشهورة وأن للعقل وللمعقولات أيضا خدعا عقلية وقصورا ذاتيا – فقد ارتأى أن بدائه الفطرة وتذوق الشعور الذاتى (أى الوجدان) هي الأصل الأول والمصدر الأعلى لسائر أوجه المعرفة ، لأنها أوليات بديهية تلقائية بسيطة وصريحة لا سبيل للخداع الحسى فيها ولا للجدل العقلى .

ثم يأتى دور العقل ككفاية فكرية ادراكية تستمد قوتها من تلك الأوليات والبدائه ، ثم يليه دور الادراك الحسى كمحول يطور أحاسيس الأشياء الى عمليات عقلية مجردة ولم يبق معنا الا الحواس . ومفهوم أنها نوافذ للذات تتبصر منها حوادث العالم الخارجى وعلاقته ونتائج تلك العلاقات .

ودليل ارتباط الكفايات الثلاث بعضها ببعض وتضامنها فى انتاج المعرفة أن كل خبرة حسية تحتاج فى ادراكها لمسلّمات من العقل تؤيدها ، ثم ان كل خبرة للعقل قد تحتاج كذلك فى دعمها لشواهد من الواقع الحسى تشخصها وتبرزها ، وهذا وذاك طبعا يدل على تكامل الكفائتين وتضاميهما . والتكامل والتضاميف نفسه يشعر بقصورهما كليتهما عن الكمال وعن التفرد بالعلية ، وذلك فى الوقت عينه ينقض رأى الماديين والمثاليين معا فى انفراد كفاية منهما بالمصدرية للمعرفة (كفاية الحس وكفاية العقل) ومن ثم ان تكاملهما لدليل على قصورهما معا عن العلية أو التلقائية ، وعلى أن الادراك الحسى والادراك العقلى انما يستمدان قوتهما وتوقدهما من بدائه البصيرة والهامها الفطرى عن طريق العقل .

وكل ذلك يفضى بنا حتما الى اليقين :

(أولا) : بأن كفايات الانسان للمعرفة ثلاث لا واحدة فقط هي الحس أو العقل ، لا اثنتان هما الحس مضافا الى العقل .

(ثانيا) : أن البصيرة أو التذوق البصيرى الفطرى وبعبارة أخرى: الشعور الذاتى التلقائى هو المصدر الأول الذى يستمد منه الادراك العقلى ، ثم الادراك الحسى نورهما الادراكى وقوتهما : الأول – من طريق البدائه ، والآخر – من طريق التصور الذهنى .

الفصل السادس

علم المعرفة

قلنا ان الكفايات للمعرفة ثلاث ، والميك تفضيلها :

١ - الادراك الحسى ، ووظيفته كما قدمنا كعلم تقوم عليه مسائل الفلسفة - وخصوصا الحديثة - تناول أحاسيس الأشياء الخارجية ثم تحويلها فى الذهن الى تصورات عقلية تتناسب مع طبيعة الفكر تمهيدا للحكم العقلى .

٢ - الادراك العقلى التأملى ، ووظيفته تناول تلك التصورات الذهنية سواء كانت ذاتية أو موضوعية وفحصها استقراء واستنتاجا ثم وضعها فى صيغ من القضايا المنطقية ذات المقدمات والنتائج (المنطق العقلى) كمفاهيم معقولة للمدركات الذاتية أو لصور الأشياء (المدركات الحسية) وصفاتها وكيفياتها فيصدر عليها أحكامه بما يؤتاه من الباطن ومن الظاهر (الذات والوجود الخارجى) ، وبما يتداعى على الذهن من معان مختلفة كالأوليات البديهية والمسلمات العقلية ، وأخيرا ما يجيئه به الادراك الحسى من مدركات تنشأ عن أحاسيس العالم المحس الخارجى ، وبذلك يتكون ما نسميه المنطق الحسى .

٣ - كفاية البصيرة وهى تتناول مسائل القيم والأخلاق والذوق الفطرى والفن ثم المعتقد والضمير والوحي والالهام وسائر الغيبيات ، وما تقتضيه الشرائع الالهية كآسرار أو حكم لما تفرضه من أحكام . وبعبارة أخرى : كل ما لا يقوى الادراك الحسى على تناوله ، وكل ما يغيب عن الادراك العقلى فقه سره .

فعلى كل ذلك وأقصد على ما فى البصيرة من الهام ولقانة ذوقية وعلى ما أوتى العقل من قوة الاستقراء والاستنتاج والحكم ، وعلى ما تأتينا به الحواس من صور عن عالم الأشياء ممثلة فى الذهن ، وعلى تداعى المعانى من الباطن ومن الظاهر ، وبعبارة أخرى . على كل ما فى عالم الموضوع ، وكل ما فى عالم الذات من خبرة وتجربة - يقوم علم المعرفة .

ويريك البيان السالف أن الذات تتضمن فى أسمى قواها ومواهبها : كفاية البصيرة والشعور ، وفى أدناها : كفاية الحس . وفى أوسطها :

كفاية التفكير والتعقل ، ويقوم الادراك الحسى كفرع عن الادراك العقلى ، كما تقوم الغريزة والالهام كفرعين عن العقل الباطن وعن الشعور والبصيرة وهما الأساس الأول لهذا العقل الباطن .

والاحساس غير الشعور حتما وان أخطأ بعض المشتغلين بعلم النفس فخلطوا بينهما وهم يضعون أحدهما فى التعبير مكان الآخر . على أن الهوة بين الشعور والاحساس جد عميقة . كيف لا والشعور مستبطن فى قرارة الذات ؟ وأما الاحساس فهو منتشر فى أطراف الأعصاب وهو كفاية مباشرة للمحسّات ، والحس لا ينفك عن الظواهر وكل وظيفته متعلقة بأحاسيسها .

ولا يفوتنا هنا أن ننبه على خطأ آخر وثيق الصلة بالخطأ المتقدم وهو القول بأن الغريزة أصل للبصيرة ، كما يزعم برجسون والذين تابعوه فى زعمه لأن الحياة أو الروح - وان كانت تنزل لتتدرج بالأحياء من الأدنى الى الأعلى - سامية فى ذاتها بأعظم ما يتصور العقل من السمو .

وقدما أنها قد هبطت من عل ، لتقوم حياة الأحياء وتسير بها صعودا فى سلم التطور والترقى الى ما قدر لها من رقى وكمال مستخدمة فى سبيل ذلك جميع ما وهب لها بآرائها ومبدعها من بصيرة وإوعى واحساس وقدرة على التكيف ومن غريزة ووراثه الخ . وتعد الغريزة من وسائل الحياة فى حفظ بقاء الحى ، وهى خاصة فى الانسان ككائن حيوانى له مطالب فى بيئته الطبيعية يشاركه فيها الحيوان الأعجم والنبات بعكس البصيرة التى هى عين الروح ومبعث الشعور وأصل الغريزة الأعلى . وفوق هذا وذاك فانها المرشد الذى يبصر الكائنات الحية بصوالجها ويهذى غرائزها الى وسائل اجتلاب تلك الصوالح . وليست الصفات البازغة فى الأحياء كالغريزة والوراثة والتمثيل والنمو وغير ذلك أصلا فى الحياة ، انما الحياة وبعبارة أخرى : المبدأ الحى هو الأصل فى تلك الخصائص والوظائف كلها . ومن أخص خصائص ذلك المبدأ الحى وأعلاها البصيرة والشعور والوعى ، ثم من أدناها وأحطها الاحساس والغريزة . وليس الأمر بالعكس ، فان البصيرة - برغم ما قيل أو ما يقال - أقرب لعالم الذات ولبدأ الحياة من الغريزة ، وذلك أمر بديهى ووضع الهى ترتيبى بحيث لا يمكن أن يسوى مفكر ذو وعى وتمييز بين بصيرته وإغريزته الا لغرض فى نفسه مباين للحقيقة ، وحينئذ ليس بعجيب أن يجعل برجسون الحياة فرعا عن الغريزة ، اذ جعل فرويد من الغريزة أصلا للعقل وللدين وللمجتمع وللانسان ، وهو خلط يبين أن صاحب هذا الرأى يتحيز لغرض خاص ، ولا ينشد الحقيقة مطلقا أو منزهة !

على أنه من الظاهر الجلي أن الغريزة الصق بشئون الحيوان من البصيرة التي هي خاصة ادراكية ذاتية « عليا » تمد العقل والغريزة حقا بالتبصر كل في شئونه الخاصة به (ادراكات ثم حوافز واستجابات) .

فكيف مع ذلك يريدنا (برجسون) والذين نهجوا نهجه ثم فرويد وأتباعه في مذهبه على أن نعقل غير الحق ، وأن نفهم أن وجود الغريزة أصل في البصيرة أو في الروح على حين أن البصيرة هي أخص الخصائص الباطنية للذات والغريزة بعض خصائصها الظاهرية ؟

يجب أن يفهم (برجسون) ومعه أصحاب مذهب النشوء وأنصار التنازع الحيواني وكذلك أهل المذهب النفسي المسلكي الفرويدى أن ترتيب خصائص الذات « تنازلى » وليس تصاعديا بمعنى أن الأعلى منها يأتى ترتيبه أولا ويكون علة للأدنى ، ثم يأتى ترتيب الأدنى منه وهكذا . وكما أن الذات الانسانية هي مجلى الروح الالهى فالشخصية مجلى الذات في الانسان . والجسم مظهر الشخصية وموضوع تأثير الذات في محيطها الخارجى ، وبمقتضى مطالب الجسم ودواعيه وبواعثه تتعين رتبة الغريزة وتتعين أيضا رتبة الاحساس فاذا ارتقيننا عن هذا تكلمنا عن التعقل والشعور والبصيرة .

هذا ولو أردنا أن نبين رتب خصائص الذات ونعين قواها على أنها مجرد قوى لا تمنع وحدة الذات لقلنا ان أعلاها رتبة وأدناها في كنف الذات هي رتبة العقل الباطن ، وهو مخدع البصيرة وموطن الوجدان وتبع الوعي ، ويطلق عليه اسم القلب أيضا في لغة الدين ومصطلحات أهل التصوف ، وعنه يتكون الشعور والذوق والعاطفة والضمير والخيال ، ثم التعقل والذكر والحفظ كما قدمنا ، وفيه (العقل الباطن) يتركز التلقين فالأبهاء اللذين يشلان الارادة فيسلبونها أو يوقظانها فيقويانها ، وفيه يحصل توارد الخواطر وتداعى المعانى والالهامات ، وفيه أيضا تكبت النزعات والغرائز ، وتكمن الغدد النفسية ومنها مركب النقص .

ثم أساس الوعي العقلى ، ويجب أن نسميه العقل الظاهر في مقابل العقل الباطن كما تقدم ، وهو حالات من حالات الذات تتوسط بين الشعور الباطنى والحس الظاهري ، على أنه كبقية خصائص الذات فرع عن الوعي الاستبطائى أو العقل الباطن . وعن هذا وذلك تتكون الارادة وحافزها الرغبة والتطلع ، ثم تأتى رتبة الاحساس ، وأخيرا الغريزة في مقابل الاحساس ، وتكون الغريزة ومعها الاحساس وهو رائدها هما الكفائيتين الأخيرتين في دركات سلم هذا الترتيب التنزلى ، لأنهما

أقرب خصائص الانسان الى عالم الموضوع وأقصاها بالنسبة لعالم الذات، ومن أراد عمدا أن يقلب هذا الوضع الفطرى ويقول ان الغريزة هى الأصل في وجود البصيرة، أو أن الاحساس هو المصدر الوحيد لسائر معارفنا يكون كمن يريد أن يقول ان انبات الشجرة يبدأ من غصونها وليس من جذورها أو كمن يريد أن تبدأ الأمور من حيث يجب أن تنتهى وينهيا حيث يجب أن تبدأ .

وبعبارة أوضح وأصرح : ان الذين يعللون وجود البصيرة بوجود الغريزة ومعهم الذين يقولون بحصر جميع كفايات الانسان للمعرفة في مجرد الحس والحواس - انما هم قوم من الماديين .

وبرغم أن برجسون يزعم أن له مذهباً روحياً فقد مهد الطريق لمذهب (فرويد) (١) القائل بأن الغريزة الجنسية هى الأصل فى كل مسلك نفسانى أو خلقى أو دينى ، بل قال أكثر من ذلك . ان أصل المعتقد الدينى بل الحب لله هو الغريزة الجنسية نفسها وفتح الطريق بذلك للمذهب (بافلوف) (٢) الحيوانى فى النفس ، ذلك الذى أخذ يجرب تجاربه فى الاستجابات والحوافز على الحيوانات الدنيا معتمداً على مذهب دارون فى النشوء ومذهب برجسون فى الغريزة ، ومذهب فرويد فى النزعة الجنسية .

والذى يؤخذ على القوم فى الطريقة التى يتناولون بها علم النفس تحت اسم (السلوكية المحدثّة أو اسم علم النفس الطبيعى) هو أنهم ينظرون لمجرد ظواهر سلوك الانسان والحيوان فى ظروفهما الغريزية المحضة دون تقدير لبقية حالات النفس الاستبطانية والوجدانية مما يستعصى على مجرد المشاهدة الحسية التى هى مقياس تجاربهم ودعامة مباحثهم .

وقد قدمنا أن الغريزة وحتى العقل مظهران من مظاهر البصيرة الوجدانية ، أو قل الذوق الفطرى أو الحاسة السادسة ، أو قل ما شئت من هذه التسميات التى تدل على مسمى واحد هو (بصيرة الذات) ، وذلك هو الأساس الصحيح الذى يقوم عليه علم النفس الحقيقى ، ويتقعد على أساسه علم الأخلاق النظرى والعملى ، ويستقى منه أيضاً علم المعرفة .

غير أن المقدمات المادية التى وضعها أولئك العلماء تقضى عليهم ضرورة بتلك النتائج التى يعزّون إليها كل شىء روحى أو وجدانى أو عقلى الى سبب

(١) فرويد : طبيب نمساوى اخصائى فى الامراض العصبية والقلبية .
(٢) بافلوف : عالم سلوكى أجرى تجارب عدة على الحيوانات .

أو علة طبيعية لا تخرج عن مقتضيات الكيان الطبيعي المادى ، ودليل ذلك أن برجسون وهو يظن في نفسه أنه من الروحيين مازاد في تطوره الخالق على تطور زعيمه الأكبر دارون النشوئى ، وإن كان لبرجسون تطور آخر يخصه هو التنازع بين الحياة وبين المادة . وإذا كان هذا هكذا فكيف لا يجعل مثل برجسون وأتباعه البصيرة على سمو مكانتها الروحية فرعا أرومتة الغريزة ؟

وقد أفاد أخيرا من تلك الآراء والمذاهب المادية أصحاب فكرة الوجودية الحديثة المعكوسة الوضع والمنطق والمقدمات والنتائج (مثل جان بول سارتر وجورج صاند) وأضرابهما الذين قالوا ان وجودنا سابق على ماهيتنا ، فلنا أن نكيف ماهية أنفسنا على ما نريد لأعلى ما يريد لنا الله أو الدين أو المجتمع على حين أن واقع الأمر وواقع الحقيقة وواقع المنطق العقلى المفهوم لدى جميع العقلاء والمفكرين والمنطقيين من فلاسفة وعلماء أن الماهية مقومة للوجود بمعنى أن مقومات كل شيء موجودة في ماهيته قبل أن يوجد ، لأن الوجود يقوم كيانه على الماهية كالبذرة للشجرة التي تحتوى امكانيات وجود تلك الشجرة بجذرها وجذعها وأغصانها وورقها حتى لو كانت تلك الشجرة دوحة عظيمة كأرز لبنان مثلا ، فمن أين جاء القوم بقولتهم : ان الوجود سابق على ماهية الوجود الا أن يكونوا قد عكسوا القضية المنطقية الحق « ان ماهية كل شيء سابقة على وجوده لأنه بالماهية يتأصل وينكيف الموجود فى وجوده » ؟

والحجة الملزمة لهم أنهم كانوا قبل وجودهم الحيوى الكامل خلية تلقحت ثم انقسمت ونمت فروعها الى خلايا كثيرة متفايرة الأوضاع والوظائف تكون منها فى النهاية وجود الانسان وجودا مشخصا جسما وروحا . فكانت الخلية الاولى هى ماهية وجود كيان هذا الانسان الذى تعلم أن يتفلسف ويعكس النتائج الصحيحة الى نتائج مسفسطة تبعا لاهوائه لا للحق أو قل : انه جعل المقدمة الكبرى نتيجة ، وعلل مذهبه بالمقدمة الصغرى وهى (الانسان موجود) . وبدلا من أن يقول - وسبب وجوده وجود ماهيته - قال : وسبب وجود ماهيته أن وجد هو أولا ، والنتيجة أن هناك تشابها وترابطا أكيد بين كل تلك المذاهب السفسطائية المغالطة (داروين) (وفروبد) (وبرجسون) و (وبول سارتر) فى الوجودية الحديثة ، وحسبها جميعا أن تكون عكسا للحقائق الثابتة .

والواقع أن سلسلة كفايات الذات الانسانية للمعرفة تبدأ بالذات

ومن الشعور الذاتى ، وهناك موطن البصيرة وتتوسط بالتفكير والادراك العللى نم تنتهى بالاحساس والغريزة ، وما الى الاحساس والفريزه من حوافز واستجابات وعلائق بعالم الموضوع أو البيئة الخارجية . وكنتيجة أنه يجب أن تعلم أن كل معرفة تقوم على كفاية واحدة من كفايات الذات الانسانية تكون معرفة نسبية بحسب الكفاية أو الكفايات التى هى مصدرها والتى قامت بها ، وهذا هو السبب الرئيسى فى اختلاف مدارك الناس عن الحقيقة ، فهناك معلومات حسية ، وتابطة عقلية ، وغيرها وجدانية دينية أو فنية ، ومثل ذلك قل فى سائر ضروب الفلسفة لجميع ألوان المعتقد . .

وهكذا يختلف الناس فى معارفهم وعلومهم وأهداف تفلسفهم ، وفى عقائدهم ومعارج ايمانهم أيضا باختلاف كفاياتهم للمعرفة تلك التى يستمدون منها معارفهم وعلومهم وبعبارة أخرى : باختلاف مدى استثمارهم لتلك الكفايات أو استعمالهم لكفاية واحدة منها فقط أو أكثر من واحدة ، وهذا نفسه هو المقياس الذى يقيس به المفكر الفطن قيمة معارف الناس على اختلاف نزعاتهم وعلومهم ومباحثهم ، وما يضعون من رسائل وكتب ، فى كل بحث من البحوث - طبعا - مقدار من الحق مناسب لما يستعمله صاحب البحث فيه من كفايات . وخير البحوث وأقربها الى الحق ما اتفق فيه منطق الحس ومنطق العقل ومنطق القلب أو البصيرة جميعا ، وذلك أكمل البحوث وأسمها ، لأنه يقوم على المعرفة الكاملة الصادرة عن سائر كفايات الذات الانسانية للعرفان .

واجمالا فكلما زاد تكاتف الكفايات وتعاونها فى بحث كان ذلك البحث هو أقرب البحوث للصواب وأوضحها معنى والصقها بالنفس ألفة .

وأظنك تكون قد فهمت مما أوردنا من الكلام فى علم المعرفة أن أعلى الكفايات وأشملها هى كفاية البصيرة أو الذوق الفطرى السليم وأن منطقها أرفع أنواع المنطق وأن كان منطقا ذاتيا ، وعندنا أن الدليل الذاتى الشعورى - من أقوى الأدلة وأعظمها أثرا فى النفس برغم أنه دليل ذاتى لأنه ناشئ عن الاقتناع الشخصى الذى يستمد كيانه وجوده من أسمى المشاعر الانسانية وأرفعها .

والدليل الذاتى يتكون عن الحال دون المقال ، فانك مثلا اذا جلست تحت شجرة وارفة الظل عاطرة الشذا طيبة النسمات فوجدت فى ظلها

ارتياحا وغبطة واقتنعت بذلك اقتناعا ذاتيا ، تم جاء علماء الأرض جميعا وفلاسفتها ليقنعوك بعكس ذلك وشرعوا يخطبونك ويفلسفون لك مدللين . بسائر ما يملك العقل وغير العقل من براهين وأدلة – فما أراك بمصغ لهم لما اقتنعت به وتيقنته من حالك التى أنت فيها ، والحال كما قيل أبلغ من المقال ، فان اليقين الذى حصل عندك قد كون الحالة التى تغمر شعورك وتستوعب اعتقادك ، وهم لا يملكون الا مجرد أقوال ظنية تبرجت عندهم وشتان بين الحال والمقال كما قلنا وقال الناس :

واعلم أن منطق الشعور وبعبارة أخرى : منطق العقل الباطن هو المنطق الأعظم ، ولماذا ؟ لأن العقل الباطن هو العقل الأكبر الذى هو بحر الكفايات والنزعات الخضم ، وهو أقدم وجودا من العقل النظرى الظاهر الذى نقده شيخ العقليين والمثاليين (كانت) نقدا مجرعا ، وإذا كان المناطقة قد أجمعوا على أن العقل كم مشترك بين سائر العقلاء فان البصيرة بدورها وهى رائد العقل الباطن كم مشترك بين سائر الناس وحتى الحيوانات الملهمة كما عند النمل والنحل وبعض الطيور والهوام الدقيقة وهى صوت الفطرة الذى لا يعرف كذبا أو مغالطة وما العقل الظاهر بالنسبة للعقل الباطن سوى كائن محدث جديد الكينونة فى الوجود .

هذا من جهة الادراك العقلى ومنطقه ، وأما من جهة الادراك الحسى ومنطق الحواس فخطؤه جد مشهور مذ كان صبية المدارس الابتدائية يعلمون أن الأرض التى يعيشون فيها تدور حول نفسها وحول الشمس على حين أنهم يرونها بأبصارهم وتحت أقدامهم ثابتة لا تتحرك ، وخطأ العين مشهور ومثله خطأ السمع واللمس والشم وكذلك التذوق الحسى : ومن يك ذا فم مر مريض يجد مرا به الماء الزلالا

الفصل السابع

الأخلاق

يرى بعض الفلاسفة القدماء مثل (أفلاطون) و (أرسطو) وبعض المحدثين مثل (ديكرت) و (كانت) أن العقل مصدر الاخلاق وان كان ذلك المصدر عند (كانت) هو العقل العملى لا النظرى أى الضمير ،

وبعبارة أنه يريد أن يقول العقل الباطن أو قل السريرة . وسواء كان العقل نظريا أو علميا فالنتيجة واحدة ، والعقل هو العقل على كل حال .

ونذكر (لكانت) أنه أعلى من شأن الواجب ، ولكنه جعله الغاية المنشودة من الفعل الخلقى على أن الواجب كما نعرفه هو مبدأ للفعل الخلقى ، وليس غاية في نفسه . وإنما الغاية الحقيقية هي الكمال وبعبارة التكملي ، والكمال غاية منشودة حتى لأهل النقص بدليل أن كل واحد من الناس يدعيه لنفسه . ويزعم البعض أن الغاية هي السعادة والمتخلق الذي يطلب السعادة هو طاسب للعوض ، وبعبارة أخرى : تكون فضيلته مأجورة ، فضلا على أن الاخلاق يجب أن تكون طوعية ، وأن السعادة غالبا ما ترافق الفضيلة كنتيجة تأتي عفوا وليست كغاية .

ويرى غير أولئك من أمثال (هوبز) و (بنتام) أن المنفعة وبعبارة أوضح المصلحة الشخصية هي ذلك المصدر الخلقى (وهو مذهب المنفعة) وغير أولئك وهؤلاء من يرون أن ذلك المصدر هو الإرادة مثل (شوبنهاور) الذي يجعل الإرادة أصلا للعقل أيضا ، و (نيتشه) الذي يجعل الإرادة (إرادة القوة) هي أصل الاخلاق ، بل ومصدر سائر ملكات النفس .

والحقيقة أن الباعث على التخلق هو الضمير لا سواء ، وبعبارة أخرى : أن الضمير هو المصدر الحقيقي للاخلاق . « وباعتبار » أنه هو نفسه السريرة فهو ميزان الاخلاق ومقياسها الاعظم ، وأما القول بأن العقل مصدر الاخلاق فمنقوض ، وخطؤه أن العقل موجود طبعيا في الشرير والحير على حد سواء ، فبالعقل ترتكب الجرائم ، كما به تفعل الصالحات . وقدمنا أن العقل - مجردا عن المبادئ الخلقية - يكون مع صاحبه كما يكون الصديق المنافق الذي يصانع صاحبه ، فيوافقه على ما يريد أن خيرا وإن شرا . وأما الضمير فبخلاف ذلك ، لأن لفته صريحة ومحدودة تنحصر في : أفعَل أو لا تفعل . وإذا صلحت السريرة وعمر القلب بالنية الحيرة استقام العقل تبعا لذلك ، أما إن فسدت السريرة ، فقد فسد مسلك العقل بفسادها ، بل وفسدت كل ملكات النفس الأدبية .

والرأي القائل بأن الإرادة مصدر الاخلاق رأى ضعيف أيضا ، لأن الشرير لا يخلو من الإرادة بل من إرادة قوية كما لا يخلو منها الخير ، وكما يحارب الرجل الصالح نزوعه السيئ بالإرادة ، فإن الرجل الشرير يحتاج في سبيل اجرامه الى قسط كبير من الإرادة أيضا ، واذن فالإرادة في نفسها لا يصح أن تعد مصدرا للاخلاق ولا مقياسا لها إنما هي مجرد

قوة مهيئة لاستعمالها. في الخير والشر ، ويفيد منها الخير والشر أيضا .
وكثيرا ما حدثنا التاريخ عن شخصيات كانت قوية في الشر فلما
تسامت الى الخير انقلبت الى شخصيات خيرة قوية أيضا كابن الخطاب يد
الاسلام اليمنى وكبولص الرسول فيلسوف المسيحية وداعيتها القوى ،
وأما الشخصيات الضعيفة في الحالتين فمن أمثالها : ابن غيشان الجزاعي
سادن الكعبة الذي اشترى منه قصى مفاتيحها وسدانتها بزق من خمر ،
أو أحد ابني اسحاق وهو عيسو الذي اشترى منه أخوه يعقوب البكورة
والخلفة بأكلة من عدس كما يقال ، وكيهوذا الاسخريوطي الذي لم ينتفع
بالمسيحية وأخلاقها السماوية ولا بتعلمه للمسيح فباعه لأعدائه بدرهم
معدودة !

والامثلة على أن القوى الارادة قويا والضعيف الارادة ضعيفا في
الخير والشر على السواء كثيرة لا تحصى ، وليست العبرة بالارادة قوة
وضعفا وانما العبرة بخيرية النفس ونفسها وبالنية الصادقة العازمة على
الاتجاه لفعل الخير ، وبعبارة أخرى : ان العبرة بالقصد الخلقى .

ومسألة الاخلاق مسألة اتجاه وتسام كما تقدم ، وفي التحول
بالقصد الخلقى من الانحطاط الى الرفعة تظهر قيمة الارادة كحافز (وليس
مصدرا) يبعث الاخلاق على الترقى .

ولا ينبغي أن يقوم علم الاخلاق على استعمال الارادة في عملية
الكبت والبتير والاضعاف وتجريد الذات من خصائصها ولا جعلها مقياسا
كما كان يفعل قدماء الاخلاق الصوفية الاعاجم الذين ما زالوا يحورون في
الاخلاق وفي التصوف حتى أخرجوها عن نصابها حيث كانوا يأمرزون
اتباعهم برياضات سلبية تجريدية محضة ، وعلى أسلوب خلقى من شأنه
أن يجرد الأنية من سائر خصائصها الايجابية ، ويحد من قوتها مدعين
أن ذلك مجاهدة للنفس . وهي مجاهدة حقا ، ولكنها مجاهدة كمجاهدة
الدبة للذباب ، كما يروى في احدي الاقاصيص المعدة لتهديب الاطفال
من أن الدبة حين أرادت طرد الذبابة عن وجه صاحبها قذفتها بحجر ثقيل
فهشمت وجهه ، ولم تبق لا على الذبابة ولا على وجه صاحبها ! وكذلك
يفعلون اذ يحاولون اضعاف النزعات الضارة وتجريد النفس منها
فيضعفون مع ذلك النزعات النافعة أيضا .

على أن الفضيلة دائما وسط بين رذيلتين كما يقول أفلاطون :
رذيلة التفريط ورذيلة الافراط ، والحكمة العلمية هي التزام الطريق

السوى ، فاذا كانت الاخلاق مجرد قصد خلقى وتسام ، والفضيلة مجرد اتباع للوسط الخلقى ، واذا كان التدين الحق مجرد نية خالصة تبعث على العمل ثم مجرد تسام وثيد الى الخير - فكل رأى فى النهج الخلقى يخالف هذا يكون مبالغا أو مقصرا ، ومن ثم يكون رأيا خاطئا ، لأن المبدع عزت قدرته وتسامت حكمته خلق الانسان وجعل كل ملكاته وخصائصه الروحية والنفسية بل والغريزية أيضا كلها صالحة بدرجة واحدة للخير اذا تسامت وقابلة للشر أيضا اذا انحطت وأسفت .

وكما أن للغريزة عيوبها وللنفس نقائصها فللقلب أيضا خطاياها وللروح أمراضها ، فاذا صحت جميعها وتسامت فتحولت واتجهت اتجاهها خيرا كونت الشخصية الخلقية المطلوبة ، والدليل على أن نزعات الانسان كلها اذا سلمت من المبالغة ومن التقصير معا كانت صالحة للخير سواسية أن نزعة الكبرياء فى الانسان مثلا هى نفسها نزعة العظمة والانفة الكريمة اذا تسامت وهى نفسها نزعة الطغيان والتجبر فى الارض بغير الحق اذا أسفت ، وأيضا ان نزعة الطمع هى نفسها النزعة التى تبعث على الجد والجهاد الشريف اذا تحولت وتسامت كما أنها تبعث على الميل لاغتصاب ما ليس بحق لها اذا انحطت . والحب اذا تسفل كان عشقا حيوانيا وفجورا واذا تسامى كان حبا روحيا مطلقا ، فالنزعة الباعثة على الناحيتين نزعة واحدة كما ترى ، وانما يكون مقياسها الوحيد هو مقدار ما فيها من اسفاف أو تسام ، وما تحتويه من مقصد خلقى .

وبالتحول والتسامى فى الاخلاق يمكنك أن تخلق من الشرير خيرا ومن المجرور بطلا حقيقيا ومن أثقلته النقائص مواطنا صالحا وزجلا خيرا ما دام ذا وعى وعزيمة وحسن قصد ، وذلك بأن تخلق فيه الامل الذى يساعده على النهوض من كبوته ، ويبعثه على التحول الخلقى المنشود .

وأما فكرة المقاومة السلبية وتجريد النفس من قواها ففكرة خاطئة وعقيمة لأننا اذا جردنا نفس الانسان من نزعاتها وخصائصها أو أضعفنا تلك النزعات والخصائص سواء كانت غريزية أو روحية متبعين الطريقة التجريدية (وهى البتر والكبت) الامر الذى قصد اليه قدامى الاخلاقيين وأدعياء التصوف فى نهجهم - فماذا يبقى الانسان يا ترى بعد ذلك من أسلحة للكفاح فى الحياة ومن أسباب للتكامل والترقى ؟ لا ندرى .

وقد ذكرنا أن حجر الزاوية فى تغيير الخلق من الرداءة الى الجودة هو التحول والتسامى والتكامل - وهو ما تنصب عليه تماما كلمة الاخلاق

وذلك التحول يتم في النفس بمسايرة الانسان لقانون الترقى والتطور ،
ثم الطوعية له لا أكثر ولا أقل ، وما الشر والجهل والنقص سوى التخلف
عن ذلك القانون أو الحيدة عنه .

وهنا وعلى هذا الاساس يتعاون العقل والارادة مع الضمير في
تكوين الاخلاق الفاضلة وانماؤها وان لم يكونا هما مبعثها أو مقياسها ،
ولا غرو أن العقل اذا استقام تفكيره والارادة اذا صلح مقصدها كانا نعين
العون للضمير على انتهاج مسلك الرشاد وهذا مما لا شك فيه ، وانما
الذى نعترض عليه بل نرفضه أن يكون العقل - وقد يتلون بدوافع
المصلحة أحيانا أو الارادة ، وقد تميل عن مسلك العدل والخيرية أو المنفعة
وهي الاثرة للذات دون الغير - أن يكون أساسا للاخلاق أو مصدرا
لها مع اغفال الضمير عمدا وهو سريرة الانسان ولبه « وما يتذكر الا
أولو الالباب » وهو أيضا ما تسميه لغة الدين بالقلب ، وهو أشمل
من العقل ومن الارادة وأسمى وان فسره قوم بأنه العقل : « ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .

هذا من جهة العقل ومن جهة الارادة ، أما المذهب القائل بأن الباعث
على الخلق هو المنفعة والمنفعة فحسب وأنها معيار الاخلاق أيضا ، فهو
المذهب الأكثر خطأ من المذهب القائل بعلية العقل ، والمذهب القائل
بعلية الارادة للاخلاق . وبما أن مصدر الاخلاق هو ضمير الانسان وهو
مقياسها الحقيقي ذلك الأمر الناهى الذى لا يعرف سوى الواجب ولا يأمر
الا به وبالأخص حينما يكون ذلك الواجب هو الايتار والتضحية فلا محل
للمنفعة هنا ولا سيما أن الضمير يقضى دائما بأنه اذا تعارضت المنفعة
مع الواجب قضى الضمير بايتار الواجب على المنفعة ، وبعبارة أخرى :
يفضل الضمير فى غالب الامر أن يؤثر الانسان الايتار على الاثرة والانانية
برغم أن العقل يبحث عن الربح والخسارة وأن الارادة لا تريد الا خير
نفسها أولا . وبرغم أن الانانى لا يطيق سوى النظر فى صوالحه دون
صوالج الغير ولا بصغى لغيرها فانه لا كايح له فى هذه الحالة سوى الضمير
وأن الايتار هو منار الاخلاق :

فاذن فهمنا أن علم الاخلاق لا يأخذ دائما الا بالافضل والاقوم
والاحزم من الامور فضلا على أن الايتار هو مبعث الطمأنينة. للقلب ومهد
السعادة ومجلبة الانسجام مع الذات ، ومن انتصر على أنانيته بايتار
الواجب فى أغلب حالاته النفسية فقد انتصر حقا واكتسب صداقة ذاته،
ومن اكتسب صداقة ذاته فقد ربح كل شيء ، وان لم يكن الخلق المتين

كذلك ، وان لم تكن الفضيلة مجلبة للطائنة وصدقة الذات كان الامر كما يقول المسيح عليه السلام : ماذا ينفع الانسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه . ولا سيما أن القواعد العليا، لعلم الاخلاق تجعل الضمير لا يتسامح فى انحراف متابعه عن التوازن الخلقى مهما كانت العقبات أو الرغبات الا قليلا .

ولم يك علم الاخلاق مخدوعا حينما ينظر للناس « باعتبار » ما يجب أن يكونوا عليه وليس « باعتبار » ما هم عليه فى واقع أحوالهم الضعيفة، ولو أنه فعل ذلك أو سمح لهم بأن يحتجوا بالفرصة أو المصلحة أو الوراثية وغير ذلك لبطل تأثيره كأعظم العوامل فى تقدم الانسانية وترقيها .

وعلم الاخلاق يترك لعلم النفس وهو شقيقه الاكبر حل بقية العضلة ، لأن علم النفس هو الوحيد الذى بيده العلاج الحاسم لمثل تلك العقبات والمشاكل ، مشاكل الضعف والامراض والعقد النفسية .

وقانون الاخلاق أو القانون الادبى العام غير المكتوب ذلك المائل فى سرائرنا وفى الشرائع الالهية المطلقة - هو كعلم الطب يؤثر الصحة على المرض وكالقانون يفضل قوة النفس على ضعفها ، والضمير النبيل يرى اختيار الايثار على المنفعة عند التعارض ، وحسب الانسان من المنفعة ومن السعادة ومن المتعة أن يقوم بواجبه ويرضى ذاته وضميره الذى لا يرضى ولا يعفو حتى يؤثر الانسان ذو الاخلاق السوية الواجب على كل منفعة وعلى كل متعة دون أن يقبل الاحتجاج بالضعف أو بالظروف أو بالحاجة .

على أن السعادة كثيرا ما تصاحب الواجب ولا تتعارض معه الا نادرا وفى فترات من التاريخ قليلة ، وذلك حينما يؤثر الانسان التضحية والالم فى سبيل الشرف أو الاخلاص أو اسعاد الآخرين وان تألم هو . وهل توجد السعادة التى يبحث عنها سائر الناس الا فى أن يحيا الانسان من أجل غيره ولاسعاد غيره غالبا ؟ ثم هل يوجد الشقاء والالم بل اليأس القاتل والتشاؤم الممض الا فى أن يعيش الانسان لنفسه ولنفسه فقط ، وفى أن يحصر الانسان تفكيره كله فى مرضاة أنانيته وفيما يجب له على المجتمع من حقوق وليس فيما عليه لذلك المجتمع من واجبات ؟

واذا كان هذا هو الواقع من أسباب السعادة والشقاء بالفعل فى أكثر ملاسبات الناس للحياة ولأحوال وظروف مجتمعاتهم فبأى حق يا ترى

ربأى عقلية يحصر أصحاب مذهب المنفعة ومعهم بعض السلوكيين المحدثين أصول الاخلاق وأسباب السعادة فى مجرد الفردية ومحض الرغبة فى المنفعة والصوالح الشخصية وبعبارة أخرى : فى كل ما تهدف اليه الغريزة الحيوانية بل الجنسية من رغبات ومطالب ومتع دون تقدير لغيرها من نزعات النفس المتسامية وهى كلى تراث الانسانية فى الانسان ؟

ويدلك على سوء القصد المتعمد فى عملهم هذا أنهم يضيقون من دائرة الوجدان على سعتها وشمولها فيحصرون الوجدان كله فى خاصتين من أضيق خصائصه وأقربها الى الحس : هما اللذة والالم .

نعم ان الاحساس باللذة والالم حالتان من حالات الوجدان ولكنهما ليستا كل الوجدان ، ولا هما أعظم خصائصه كما يزعم النفعيون أوغيرهم من ماديى السلوكيين الذين لا يقيمون وزنا لثنى روى أو ذاتى أبدا .

ولو سلمنا جدلا بهذا الرأى المسف وفرضنا أن كل ما فى الذات من شعور وجدانى هو كل ما يتعلق بمجرد اللذة والالم الغريزيين فبماذا نسمى التعاطف الانسانى ، أو الشعور بالحب لله والناس مثلا ؟ ثم بماذا ننتع تذوق الجمال والجلال ، وبعبارة أخرى : الفن ؟ ثم بماذا نقدر القيم الادبية والروحية ؟ وأخيرا بماذا نعلل لحظات التسامى الوجدانى وهى تعلق على الكيان الطبيعى بأسره وبكل ما فيه من غرائز ولذة وألم ؟ هل نعلل كل ذلك بأن نعزوه لمجرد الغريزة أو لمجرد اللذة والالم أو الاقرب الى الحق والواقع أن نعزو ذلك الى نزعة روحية فطرية فى الانسان هى الذوق الفطرى الوجدانى الذى لا ينكر وجوده أحد متمتع بشعور راق ولا يحرم وجوده سوى الكائنات الدنيا ؟

كلا يا سادة ، فان الحق أبلج وان الباطل الجليج ، وان العقل البشرى لأعظم تقديرا لكرامة نفسه من أن يقبل مثل هذا الخلط المزرى بقيمة الذات الانسانية وهو أقوى من أن يتنزل عن مركزه الفكرى الشعورى بمثل تلك السهولة لشيء جسمانى محض اسمه الغريزة ، فيكون شأنه فى ذلك معها كما زعموا فى احدى الاساطير أن.أربا كانت تملك حمارا، وبينما كانت تسير راكبة حمارها رأته قردا مريضاً مقعياً على جانب الطريق ، فرقت له وعطفت عليه ، ثم أردفته خلفها ، فلما استقر راكباً وأعجبته الركوبة قال للارنب : ما أفره حمارك ! ثم انتظر قليلا وقال لها : ما أحسن حمارنا ! فالتفتت اليه الارنب قائلة : أرجوك أن تنزل

قبل أن تقول ما أحسن حمارى فتدعى ما ليس لك ! وطبعاً ليس العقل الذى هو ميزة الانسان على سائر الحيوان من البلاهة وعدم الذكاء بمقدار أن تحتل مكانه الغريزة .

والغريب أن القوم لا يدعون فرصة ولا حيلة سفسطائية لترويج مذهبهم الغريزى مرة والنفعى مرة ثانية والاسطورى مرة ثالثة والذرائعى مرة رابعة والوجودى مرة خامسة الخ .

ومما يتمحلون به للتدليل على مذاهبهم الفاسدة من طريق التأويل الفاسد أيضاً قول أبيقور اليونانى فى مذهبه الموسوم بمذهب السعادة أو فلسفة اللذة : « ان الغاية من الحياة ومن السلوك هي طلب اللذة والفرار من الألم ! » تم يؤولون ذلك تأويلاً حيوانياً محضاً مدعين أنه كان يقصد اللذة والألم الحسيين فقط حتى أصبحوا ينعتون كل متهافت على اللذائذ الحسية الحيوانية بأنه أبيقورى النزعة ! وقد ظلموا الرجل وما كان يقصد كل هذا ، وإنما كان بين قصده اللذة العقلية لا الحسية ، وبعبارة أخرى : دفع ألم الجهل وطلب لذة العلم والمعرفة وما تكسبه الفضيلة لنفس متابعها من سكينه وانسجام دونهما اللذة الحسية بمراحل ! وان كان لا يقول طبعاً بعدم الاستمتاع بكل لذة مباحة لا توجب نقصاً ولا تعقب ألماً . ومن شاء فليرجع الى رأى أبيقور فى مذهبه ، ونحن نقول عن ثقة : ان اللذة الحسية المحضة عنده هي سبب الألم لأنها تولد الرغبة والرغبة سبب الألم ، فان نالها الانسان أضعفته فشقى وتآلم وان لم ينلها كان فى تعلقه بها أعظم شقاء وأفظح ألماً .

والرأى الحق فى هذه المسألة أن الباعث الخلقى الذى يوجب تقدير الجماعة للفرد ثم احترام الفرد للجماعة ، والذى يجعل للحياة قيمة فى نفسها إنما هو أمر وجداني ذاتي محض ينبع من الذات الانسانية بمحض وجدانها ويأمر به الضمير طاعة للواجب وللواجب فقط ، لا طمعاً فى منفعة ولا طلباً للذة ولا فراراً من ألم اذا وجب . ودليل ذلك أن كبار الانبياء والحكماء وعظماء الرجال وأهل الاخلاق جميعاً يصدرن فى أعمالهم عن سريرة خالصة لأداء واجباتهم ، وقد يتحملون فى سبيل ذلك أعظم الشدائد دون أن ينتظروا أجراً أو مثوبة . فان كان يعقب أداء الواجب لذات الواجب غالباً ارتياح أو سعادة أو لذة فتلك أمور تأتي دائماً بعد تقرير ذلك المبدأ السامى ، وهي غير منظور إليها بالذات كحالة ناشئة عن الغبطة اللازمة لتحقيق الواجب ، وعن رضا فاعله عن ذاته التى قامت بواجبها .

ولذلك فان علم الاخلاق يرتكز على القصد الخلقى أو السريرة التي هي النية في اصطلاح الدين على أن تكون خالصة من شوب الاجر أو الغرض وهي مقومة الاعمال في حقيقتها دون ظواهر تلك الاعمال والحالات الظاهرية العرضية والتي قد تأتي طوعية كالسعادة والمنفعة أو اللذة .

ولا ترتكز الاخلاق أيضا على الغريزة كما يدعون باطلا فيزعمون ان الضمير وليد الهيئة الاجتماعية كونته الغرائز المتوارثة ، والدليل على بطلان ادعائهم هذا أن الضمير الذي هو شاعرة وجدانية والذي قد خصه الله بمراقبة الغرائز الدنيا في الانسان وتقويمها تأتي أوامره دائما مباينة لمقتضيات جميع الغرائز ومضادة لجميع نزواتها الجامحة . فاذا كان الضمير كما يدعون خاصة جسمانية محضنة ترجع في أصلها الى الورثة الغريزية ، فكيف تنتج الغريزة ما يباين مقتضياتها بل ويسيطر عليها الا اذا أنتج الشيء نقيضه وهو المستحيل ؟

ثم ان الضمير يدين صاحبه عند الزلل ، كما يفعل القاضي تماما فيحكم عليه بالعقوبة التي تتناسب مع تفريطه في كبح جماح غرائزه أو الاسترسال معها استرسالا لا يبعد عن الصواب في الشريعة الخلقية العملية .

وقد قدمنا أن العقل المستقيم والارادة الصالحة (دون الغريزة) يتضامنان مع الوجدان والضمير في تطبيق علم الاخلاق على العمل ، وتنفيذ القصد الخلقى فتكون ثلاثتها المحكمة الشخصية الداخلية : محكمة الضمير . وما يحصل في باطن الفرد من هذا القبيل يطابق تماما ما يحصل في محاكم المجتمع : فيمثل الضمير الهيئة التشريعية ، والعقل يمثل الهيئة القضائية التي ان شاءت أنصفت وعدلت وان شاءت جارت وظلمت ، وأما الهيئة التنفيذية فتمثلها الارادة .

وعلى هذا فان الباعث الخلقى ينشأ في غالب أمره عن الاوامر الداخلية لا عن الاوامر الخارجية ، وقانون الاخلاق ذلك المائل في سرائرها لقانون ذاتي أكثر منه قانونا خارجيا ، وتكون النتيجة أن مصدرا لقانون الاخلاق ومصدرا للشرائع الالهية مصدر واحد (١) ، وعنهما تتكون الشرائع الوضعية ، ولذا لا ينصاع الانسان للشرائع الخارجية جميعا سواء كانت منزلة أو وضعية الا بوزاع من ذاته وموافقة من سريرته .

(١) نأى الشرائع الالهية عن طريق الوحي ، وتأتى الشريعة الحلقية عن طريق الانعام الشعوري .

والضمير « باعتباره » قوة فطرية في الانسان ، انما هو كسائر قواه التي تتوقد بالمران والاستعمال وتضعف وتخبو بعدم التدريب وبالاهمال ، بيد أنه لا يموت ، وللضمير مع ذلك صحوحة تزعج من يتناساه ويظن أن ضميره قد مات نهائيا ، بل ان للضمير يقظة مفاجئة تزعج صاحبها وقد تؤدي به الى الهلاك ان رأى في ذلك عدالة تريخ ضميره .

والدليل على ذلك أن أعتى المجرمين وأقساهم قلبا قد يعترف بجرائمه لمحاكميه لا خوفا من العقاب الخارجى ولا خشية من صولة القوانين الموضوعية ، وانما يفعل ذلك غالبا خوفا من لدغ ضميره وقسوة حكمه واستجابة للوازع الداخلى وليس بتأثير الوازع الخارجى ! وما ذلك إلا لأن الضمير الانسانى هو من أهم مصادر التشريع والتقنين ، وانه فى الانسان كائن حتى لا يموت وان طمر أحيانا تحت أثقال الذنوب والانجرافات الشاذة ! التى ان مات الجسد تظل هى باقية خالدة ببقاء الروح لتؤدى الحساب عن تصرف صاحبها فى حياته الدنيا أمام محكمة الله ، فيعاقب الانسان هناك بناء على اعتراف ضميره أو يثاب .

الاجتماع

قدمنا أن الغاية الخلقية التى يتجه اليها دائما العمل الخلقى هى خير الفرد وخير الجماعة ومسايرة قانون الترقى العام فيما يهدف اليه من غاية متسامية هى التكمّل والانسجام مع المجموع ، ثم توحيد العلائق والصوالح التى بين الفرد وبين الجماعة وتحويلها الى مقاصد انسانية أعلى وعامة ، وبذا تكون الاخلاق فى الجماعة كنظام انسانى شامل وموحد لأهدافها المتسامية ، وذلك على « اعتبار » الفرد بالنسبة للمجموع كخلية من خلايا جسم عام ، ومن وظائفها أن تعمل لصالح المجموع فى الوقت الذى تعمل فيه لصوالحها الفردية ، لأن سعادة المجموع أو شقاءه ورقية أو انحطاطه كلها أمور جماعية يعود أثرها على الفرد ضمن عموم المجموع فتؤثر عليه بمقدار نصيبه منها . وبعبارة أخرى : ان اختلال نظام المجموع يعود ضمنا على الفرد ، فيختل نظامه تبعا لحالة الجماعة كما أن اختلال نظام الفرد يترتب عليه وجود شلل جزئى فى جسم المجموع .

وعلى هذا الاساس يأمر الواجب الخلقى الاجتماعى بأن يضحي الفرد بعض مصلحته لصالح مجموعة اذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة

الجماعة كما يجب على المجموع مراعاة مثل ذلك نحو الفرد الذى هو وحدة من وحداته ، وذلك نفسه هو أصل ما يسمونه العقد الاجتماعى الذى يقول فيه (روسو) : « انه تعاقد بين الفرد وبين الجماعة الغرض منه عدم اعتداء البعض على حقوق البعض الآخر ! وكأن (روسو) وهو محيى الانسانية قد فرض ضمنا أن الاصل فى تعاليم المجتمع هو الاعتداء والسلب ، كما يدعى أصحاب مذهب التنازع ، وأملنا أنه كان لا يقصد ذلك ولا يريد .

وعندنا أن الاصل فى الاجتماع هو الحب العادل فى تعامل الافراد بعضهم للبعض الآخر ، كما لو كان المجموع عائلة واحدة تربط أفرادها وشائج القربى والمودة والتعاطف وان كان ذلك غير الواقع أحيانا . ومن الحق أن يقال : ان الأصل فى وضع العائلة هو الحب والتعاطف وليس التنافر والتنازع ، وما التنازع فى معناه الحقيقى سوى التخلف عن معارج الانسانية فى الترقى الذى هو قانونها الوحيد ثم الاسفاف الى مراتب البهيمية .

ويقول أمثال (هوبز) و (بنتام) وأضرابهما : ان سبب ذلك العقد الاجتماعى وعلته هو أن الجماعة قد تعاقدت على أن تنزل عن حقوقها لفرد منها أمروه عليهم ليرعى صوالجهم اختيارا أو قهرا بشرائح يصدرها عن محض ارادته وان تعارضت مع صوالج المجموع ، فمذهبهم هنا أنانى فردى ، ومعناه وجوب تنزل الجماعة عن حقوقها لفرد واحد ، وذلك رأى النفى المحض . طبعاً - مما أنتجته مقدمات مذهب المنفعة السالف الذكر .

وفى رأينا أن الجماعة تولى حكمها من تشاء فردا كان أو أكثر من فرد على شرط أن يكون الأساس انما هو التعاطف والتعاون الاجتماعيان ورعاية الصوالج مجتمعة بحيث يكون الحاكم أو الامير « معتبرا » عند نفسه كواحد من الجماعة أسلمته زعامتها لميزة فيه ورعاية للمصالح العام ، وأن يستشعر الجميع المقدار الذى توجبه الانسانية من الايثار والتضحية المتبادلين ، لا محض الانانية ولا المنفعة الشخصية الموجبتين للتنازع الذى هو من شرائع الحيوانات الدنيا ولا تقره الشريعة الانسانية العليا ولا تسلم به كمبدأ من مبادئها .

ولا مانع عندنا بعد تقرير هذه المبادئ ، ووجوب الأخذ بها أن تكون حكومة الجماعة فى يد فرد يمثل فيهم الاخ الارشد والناصح العادل الذى يحفظ عليهم حقوقهم ونظامهم ، أو فى يد جمهرة راقية منهم ،

ولكن الذى لا يصوغه العقل ولا العدل هو أن يستوعب فرد أو جملة أفراد صوالح الجماعة بأسرها من طريق التجبر فى الأرض طلبا للمنفعة الشخصية الخاصة دون اخوانهم فى الانسانية .

كيف والعالم فى الواقع كجسد وأخذ يشعر بعضه بما يقع من ضغط أو ألم على البعض الآخر ؟ والله عظمت حكمته وتقدس شرائعه قد ضرب المثل الاعلى فى العطف النبيل وفى الاحسان مع العدل بأن جعل للناس وغير الناس الأرض بسائر منافعها كنا ومعاشا رحمة منه واحسانا ثم أشرق عليهم الشمس دون استثناء وأجرى لهم الماء والهواء دون تحفظ وتلك أجل النعم وأعظمها ، وهو فى كل ذلك لم يخص بنعمة أحدا دون أحد ، وهو الذى أصدر لهم أولى شرائعهم كقانون مطلق مضمونه العدل والإحسان ثم العطف والإيثار ، وذلك خلاصة ما أنزل الله من كتب وشئ أئع وأعظم ما كان بهدف اليه من غرض بالتشريع !

ثم انه بعد أن يتمتعهم بديارهم قليلا أو كثيرا يسوى بينهم أيضا ، فيأخذهم بشريعة الموت كقانون طبيعى دون ان يتخلف عن ذلك احد منهم ، وقد جعل عنده وحده فى نهاية الامر الجزاء على الحسنه والسيئة ، وهم مسئولون سواسية أمامه عما كانوا يعملون ، وقسطاسه يومئذ العدل فلا تزر وازرة وزر أخرى ، ولا يبخس عامل من عمله مثقال ذرة ، ولا تسفل يومئذ عن الفرق بين الصعلوك والامير أو بين الغنى والفقير !

وقد جعل الله الحرية المعقولة قبل ذلك حقا مشاعا بين الناس ، كبيرهم وصغيرهم وأبيضهم وملونهم دون حجر الا على ما شذ من ذلك ، فجعلها حلا مباحا لهم جميعا كما صنع بالشمس والهواء والماء ، ومعنى الحرية الحقيقى هو التوازن الحر والتمتع بسائر المواهب دون مبالغة أو شطط ، وبعبارة أخرى : أن تكون الحرية معقولة مستساغة ، ودعامة ذلك أن تكون حرية الفرد مكفولة من المجموع وحرية المجموع مكفولة كذلك من الفرد الذى يجب أن يحافظ على حريته باحترام حرية الآخرين ، ومعنى ذلك احترام الحرية المتبادل بين كل فرد وآخر على قاعدة أن تحب للغير ما تحب لنفسك .

ونتيجة البحث ان كل تفرد بالمنفعة أو بالحرية دون إيثار أو تعاطف خروج صارخ عما حقوق الانسانية الحاضرة التى لنا فيها بعض الامل والتى تيقظت بعد أن تجرعت مرارة التنازع والتناحر أو على الاقل خروج على حقوق أهل انسانية المستقبل التى ستدرك حتما مختارة أو مضطرة

قيمة الحرية الحقيقية والحب الانساني الخالص في سير عجلة الحياة ،
وفى محدودية المادة ومطالبها المحضة ما يجعل الانسان الواقع تحت هذا
التأثير يتطلع بعد أن تضغطه المطالب المادية البحتة بل وتضغط صوالحه
الذاتية - أقول : ان في ذلك ما يجعل الانسان يتطلع الى فجر جديد من
الروحانية التي لا حدود لها وفيها متسع لصوالح الجميع الجسدية والعقلية
جماعات وأفراداً •

القيم

القيم عوامل حقيقية وجدانية تكمن خلف مظاهر الوجود وتكمن في
نفوسنا خلف مطالبنا الرخيصة ففي الطبيعة جمال وفيها جلال •

أما الجمال فنفحة قدسية تبرز في السمات الخارجية للكائنات
دالة على وجود معنى نظامي خفي في مجموعها هو التنسيق والتناسب ،
والتنسيق والتناسب يبعثان في الذات المقدرة لهما نشوة وانسجاما
علويين يدلان على أن الجمال للجمال في نفسه قيمة ألزمتنا تقديرها •

والجلال نفحة أخرى ومن لون آخر وهو قيمة برأسها غير الجمال
وان كان بينه وبين الجمال صلة باطنية ، فهو يبعث في النفس خشوعا
متساميا ورهبة محبة ملؤها التعظيم والاحلال للمعنى الذي ابتعث ذلك
التعظيم في ذواتنا •

والفن هو لسان الجمال والجلال الناطق وهو الخطيب المعبر بالفعل
عن قداسة الدين وتفكير الفلسفة وخبرة العلم ولكن بلغته المعنوية الخاصة،
فاذا تعلق بالسمع فهو الموسيقى وفن القراءة ، وان تعلق باللسان أو القلم
فهو الفن الادبي كالنثر والخطابة ، وان تعلق بالنظر فهو الرسم
والتصوير والنحت والزخرفة ، وان تعلق بالجميع ولا يسه الا الهام فهو
العبقرية •

والعبقرية هي ذلك الكائن المتمرد على سائر الاوضاع الميثة ،
فيحاول اعتصار لباب سائر المظاهر الوجودية فيهضمه ويمثله ليخرج
منه وجودا آخر معنويا جميلا أو جليلا خالداً ، وهو في كل وثبة من
وثباته الجبارة يثير كوامن الخير والحق والجمال والجلال والكمال في
النفوس وفي الطبيعة ، ولذا ترى العبقرية تحاول اظهار كمال العلة

المطلقة فى معلولها المحدود ، وترى الجمال والجلال هما التعبير الصادق من الطبيعة عما فيها من عظمة واتساق .

ويكون الخير هو القيمة الثالثة تعبيرا عن كمال الصلاح والفضيلة فى المعلول مقتبسا عن العلة ، وبعبارة أخرى هو احسان المبدع وسلافة ما فى ذاته من جود وحنان وعطف ، كل ذلك مفاض من الذات العليا الكاملة على النفس النازعة للكمال .

وهناك قيمة رابعة هى الحق ، والحق هو كمال الوعى الانسانى من نزوع الى الحقيقة ممثلة فى العدل ، والكمال هو القيمة الخامسة .

واذن فالقيم خمس لا ثلاث ، كما كان يعدها الفلاسفة المتقدمون « معتبرين » أن الجمال والجلال قيمة واحدة وهما قيمتان فى الحقيقة ، والجلال مفاير للجمال وان لم يك مناقضا له وان لم يخل الجلال من جمال والجمال من جلال فيقال : جمال الجلال أو جلال الجمال غير أنهما مع ذلك فيما يصدر عنهما من معان متفايران ، لأن الجلال يشعر بالرهبة والخشوع بعكس الجمال فانه يشعر بالنسوة وانبساط النفس .

وقد زعموا أن الكمال ليس من القيم ، والواقع أن الكمال هو القيمة العليا المتوجة لسائر القيم والمقومة لها ، فكمال الجمال غير نقصه طبعا وكذلك كمال الجلال وكان الكمال غاية منشودة للجمال وللجلال معا .

وأما عن صلة الجمال بالجلال فى الفن فكل القيم من هذه الجهة تبدو لنا فى أصلها متناغمة ومتوحدة ، ويكون الخير على ذلك هو القيمة الثالثة التى تلى الجمال والجلال . والرابعة وهى الحق الممثل فى العدالة، ويكون الكمال حينئذ هو خامسة القيم وهو القيمة العليا المتوجة لها كما تقدم من حيث انه هو الهدف الذى تهدف اليه سائر القيم ، لأنه أيضا الخاصة المتوجة لخصائص ذات المبدع الاعظم التى هى علة بزوغ القيم على مسرح الكائنات .

والقيم فى نفسها حقائق وجودية واقعة تحفزنا بوجودها على تقديرها ، بل ترغمتنا على ذلك التقدير كحقائق ماثلة فى الوجود ، ولذا سميت بالقيم لأن لها فى نفسها قيمة « معتبرة » عقلا وذوقا وشعورا .

الدين والفلسفة والعلم

ليس الخلاف الذى يبدو بين الدين والفلسفة والعلم خلافا جوهريا، وبعبارة أخرى : ليس هو خلافا حقيقيا ، لأن الدين والفلسفة والعلم من الحقائق الوجودية العليا • وثلاثتها تصدر عن نبع واحد هو الحقيقة المطلقة • سمها ان شئت فروع الفقه الاكبر - فقه الوجود - أو طرائق منطقته ، أو ان شئت فسمها أساليب منطق الوجود ، وكلها تنبغ عن مصدر واحد هو الحقيقة المطلقة نفسها وان تغيرت أسلوبا ومنهجيا • وانها أيضا تهدف الى غاية واحدة هي استشفاف الحقيقة أيضا في مختلف أوضاع الوجود ومظاهره ، فيبزع الدين عن فكرة بدئية أولية مضمونها أن لا بد لهذا الوجود المنتظم الوحدات والعلائق والقوانين من علة أولية على قاعدة أنه لا بد لكل مصنوع من صانع •

فالدين اذن يبني قواعده على اليقين بوجود الصانع ثم البحث بعد ذلك فى المصنوع وصلته بصانعه ومبدعه ، ثم ما يجب لذلك الصانع من واجبات التعظيم والشكر والعبادة على ذلك المصنوع المخلوق ، وتلك أسباب العبادة ، ثم تشريع التعامل بما يرضى الخالق فى مخلوقاته ، فالدين اذن يبدأ من العلة باحثا عن تفاصيل العلولات ليستدل على صحة يقينه الذى قرره وبه بدأ ليؤكد بالتفصيل بعد الاجمال ، ثم يرسم الطرائق المثلى لشكر الخالق على ما خلق ، فأحكم وتفضل بما فى العقيدة والعبادة وحسن التعامل من قوة ومعنى •

وأما الفلسفة فقد صدرت عن ذلك النبع نفسه متسائلة : هذا الوجود البديع المنظم الذى أرى هل له من علة ؟ وذلك هو المرجح بداهة ، هل برز الوجود عن العلة نفسها أو عن شيء غيرها ؟ هل برز عن العدم ؟ كيف وفاقده الشيء لا يعطيه ؟ هل الاصل فى الوجود المادة ؟ ربما ولكن المادة فى أعلى تحليلها تبدو لنا على غير حقيقتها ! هل أصل الوجود الروح ؟ ربما ولكن كيف تم الانتقال من كائن روحى الى كائن مادى ؟! وبعبارة أخرى : كيف برز المادى عن الروحى فجأة ؟ أو كيف برز الروحى عن المبدأ المادى مباشرة ؟ وتلك القضية أهم موضوعات الفلسفة ومسألة مسائلها ، فهل ثمة من حقيقة أسمى من الروح ومن المادة ؟ أجل ، ولكن كيف الوصول ؟ وبأى طريق يحصل الفكر على معرفة يقينية تؤكد ذلك ؟

الطريق الى ذلك هو المنطق الصحيح ، والمنطق اما أن يبدأ

بالاستنتاج من عموميات الوجود ليصل الى خصوصياته ودقائقه واما أن يبدأ بالاستقراء ، فاذا وصل الى النتائج استنتج منها قواعد وكليات تؤدي الى التعميم وتفيد الترجيح أو اليقين ، وذلك هو الطريق الاصح ، بل هو الطريق المنظم الذي اتبع حديثا . وكان القدماء يبنون جل قواعد نظرياتهم في الوجود على مجرد الاستنتاج دون الاستقراء ، فكانت تغيب عنهم بعض الحقائق المهمة التي لا يظهرها سوى التحليل والاستقراء المنظمين .

واذن فيكون مفهوم أسلوب الفلسفة هو البحث في ظواهر الوجود وحقائقه معا توصلا الى تحليل وجوده والتعرف الى علته ، فان كان الدين يبحث عن العلة بادئا بها ليستدل على المعلول فان أسلوب الفلسفة هو البدء بالتعرف الى المعلول بحثا عن العلة .

اما العلم فيما أنه وليد الفلسفة ونتاج نظرياتها وأوليائها فهو الاسلوب التطبيقي التجريبي الواقعي الامكاني للنظريات التي كونتها الفلسفة .

وهانتذا ترى أن الدين والفلسفة قد صدرا عن نبع واحد وتكونا عن فكرة واحدة هي الوجود وعلة الوجود ، وأن العلم ليس غريبا عن الدين والفلسفة من حيث انه نتاج الفلسفة شقيقة الدين . وان كان الدين هو الاخ الاكبر لها وهو البادئ مباشرة بالعلة ، ويعتمد في أسلوبه على العاطفة أكثر من الفكر . والفلسفة تعتمد على الفكر حتى تصل على اليقينية ، فتبدأ في الاتصال بعالم العاطفة ، وأما العلم فيعتمد على التجربة الموضوعية أكثر ما يعتمد على مجرد الفكر أو مجرد العاطفة ، فان الدين والعلم والفلسفة كمثلث لا بد أن يكون لكل ضلع منه ما يكمل تكوين المثلث .

والدليل على ذلك أن الدين – وان كان جل اعتماده في مباحثه على العاطفة القلبية – لا يدع المشاركة الفعلية في مجال الفكر ، بل ان جل استمداده في أدلته يأتي من طريق العقل . ثم هو لا يدع أيضا مجال الحس والواقع الخارجى ، لأنه ينظر في خلق السموات والارض وفيما أفرغ الخالق عليهما من نظام وإبداع وما ضمنهما من حكمة وحسن اتساق وتقدير .

والفلسفة – وان كانت تعتمد في جل مباحثها على العقل كما

قدمنا - تصنيف بقسمها الاعظم (فلسفة ما وراء الطبيعة) أو الفلسفة الاولى الى العقل العاطفة والوجدان والبداءة بل والخيال أحيانا .

والعلم فى أعلى نتائجه يتصل بأوج الفلسفة ومن ثمة يبدأ الدخول مع الفلسفة فى حرم الدين المقدس .

وفوق هذا وذاك أن الدين والعلم والفلسفة جميعا أساليب فى المعرفة وطرائق قائمة على ما خص الله به ذات الانسان من كفايات هي : الحس ثم العقل ثم الذوق أو البصيرة ، فان وجدت ثمة مغايرة ففى الاسلوب وفى الاسلوب فقط ، وليس فى الجوهر أو الغاية ، وان وجد خلاف فلا يكون بين الدين والعلم والفلسفة ، وانما يكون الخلاف بين أهل الدين أو أهل العلم أو أهل الفلسفة لثلون مباحث كل فريق منهم بصيغة النهج الذى ينتهجه ، أو الوراثة أو الحيز الذى قدر له أن يوجد فيه ويدافع عنه أو البيئة التى قضى عليه أن ينتمى إليها .

وأما الدين وأما الفلسفة وأما العلم فتلك حقائق وجودية لا خلاف جوهرى بينهما ، كما قدمنا وهى براء كلها مما يقع من خلاف بين المنذهبين بالدين أو بالفلسفة أو بالعلم ، كيف وهى كلها تصدر عن نبع واحد وتنشئ حقيقة واحدة .

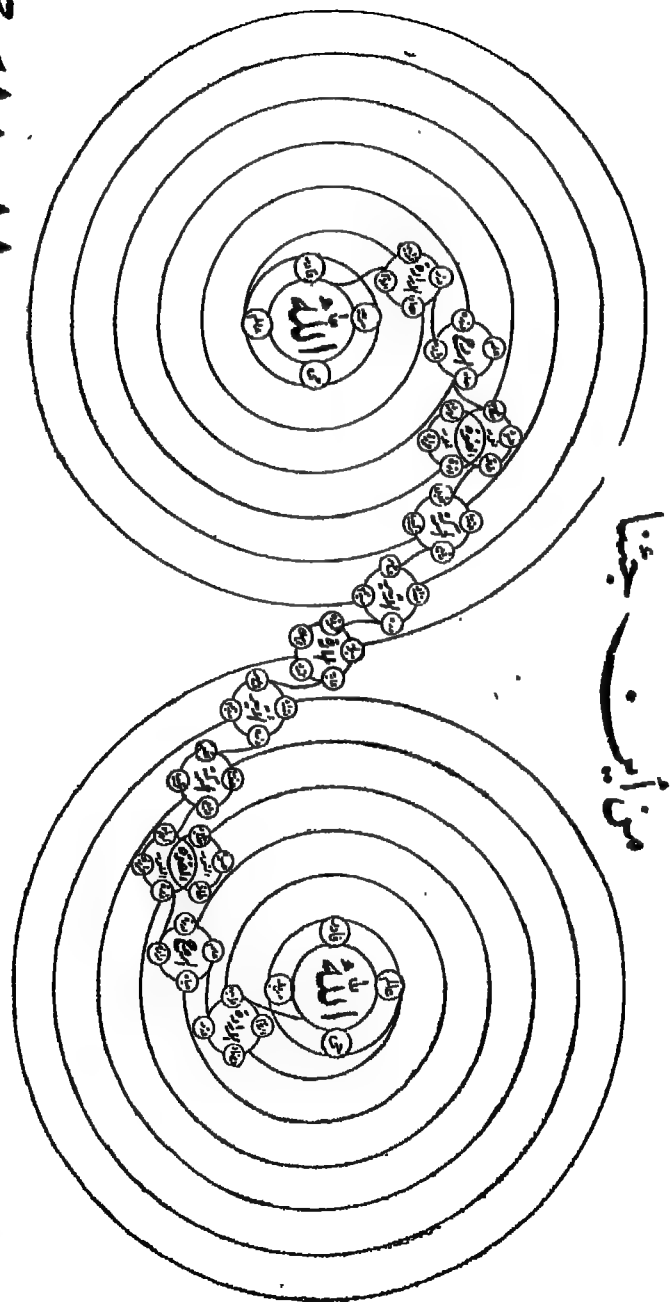
ومثل رجال الدين ورجال الفلسفة ورجال العلم ازاء تلك الحقائق كمثل ثلاثة من العلماء عكفوا على دراسة شجرة من الاشجار العظيمة : فأحدهم بدأ دراسته من جذور الشجرة وهو رجل الدين ، والثانى بدأ دراسته من أغصانها وعساليجها وهو رجل العلم ، والثالث توسط بينهما فبدأ دراسته من الجذع ليصل من طريق الى الاشراف على الجذور والاصول ومن طريق آخر الى الفروع والاوراق وما الى ذلك ، فموضوع بحث ثلاثتهم واحد ، والغاية التى يهدفون إليها واحدة وان تغاير الاسلوب وتغاير توجيه البحث .

والنتيجة أنك لو جمعتك الظروف بعالم قد نضج واكتمل علمه وفيلسوف قد أشربت نفسه حقيقة الفلسفة العليا ورجل دين قد سما نظره الدينى عن مجرد الواجبات والطقوس الى لب الدين وجوهره - أقول له جمعتك الظروف بأراك فى مجلس لرأيت كيف تجعل منهم الحقيقة المتوحدة : اخوانا على سرر متقابلين .

ثم انك لو اجتمعت أيضا بمسيحى قد سمت به مسيحيته ومسلم

قد وسعت اسلاميته من أفق نظره وإيمانه لوجدت محمدا والمسيح
(عليهما السلام) ممثلين في ذينك متصافحين متعبانقين ، تجمعهما
وغيرهما من أنبياء وحكماء ومصلحين مائدة واحدة هي مائدة الحق
المطلق والدين المطلق والحب في ضيافة الله المطلق .

والى هنا يا قارئى العزيز استودعك الله ، لأننى مفارقتك فراقا أرجو
ألا يكون طويلا ، ثم نجتمع ثانية اجتماع أخوين متحابين فى الانسانية
وفى الله خلال صفحات كتابنا الذى يلى هذا مباشرة ، وهو كتاب (الطبيعة
والحياة) ان شاء الله .

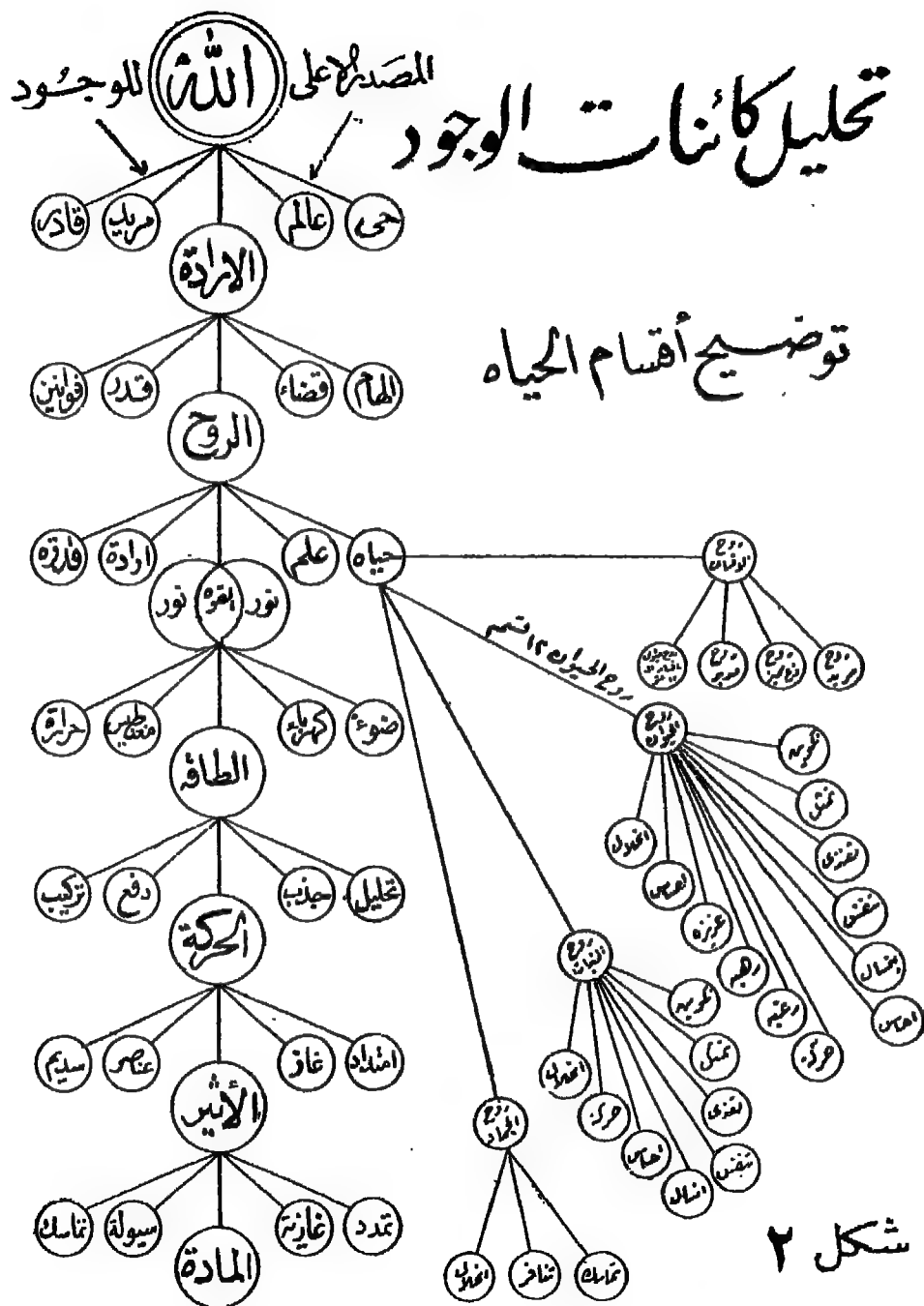


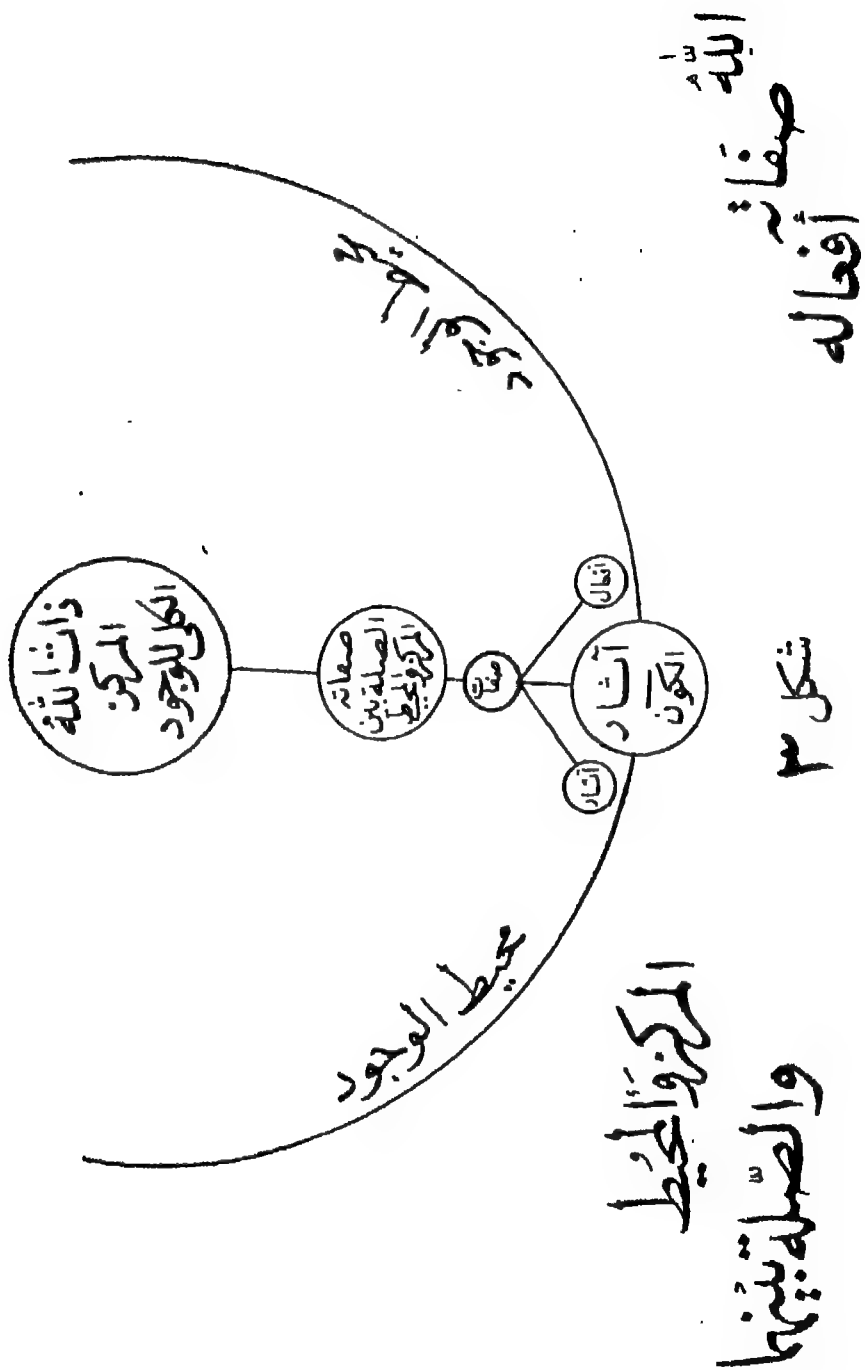
من أيمن جنتنا

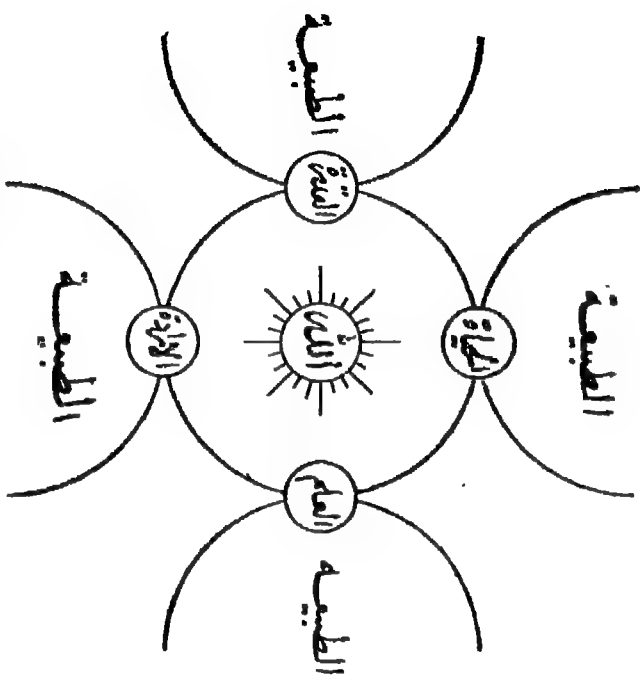
والأطراف

شكل ١

الكتاب



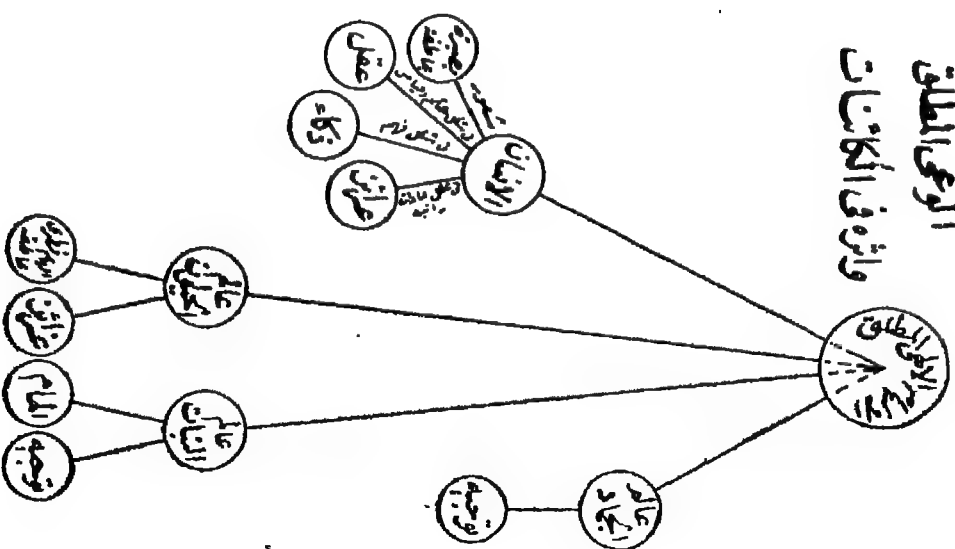




صلة الصفات الاولية بالحياة الطبيعية

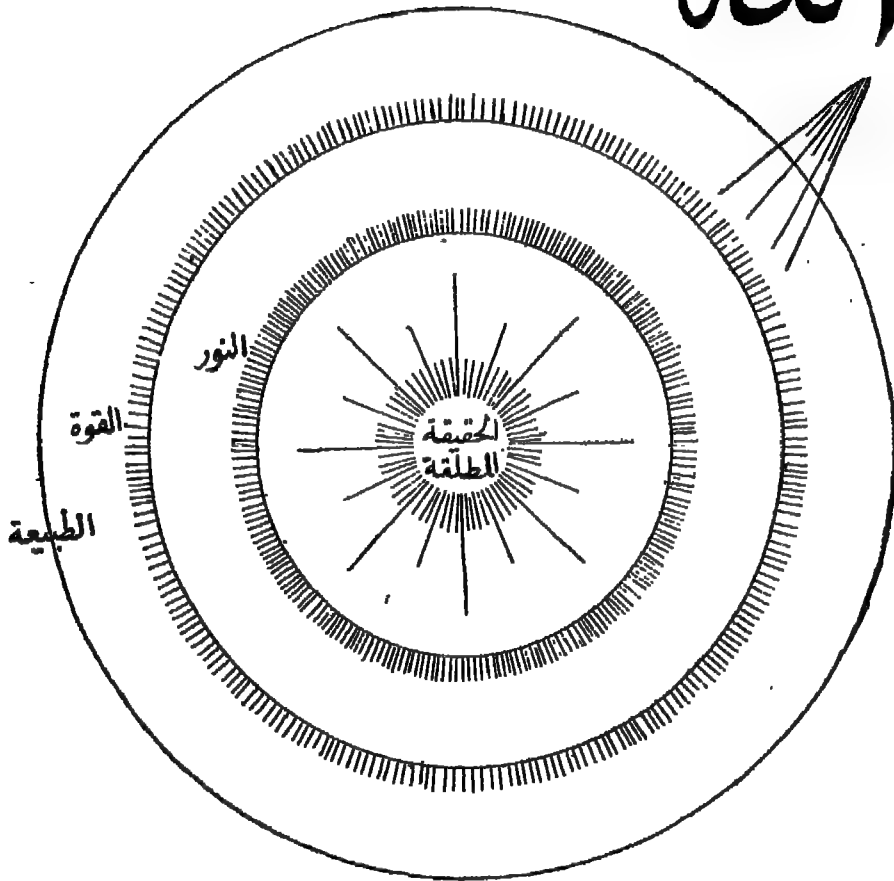
37

الموعى المطلق
وارثه في المكائنات



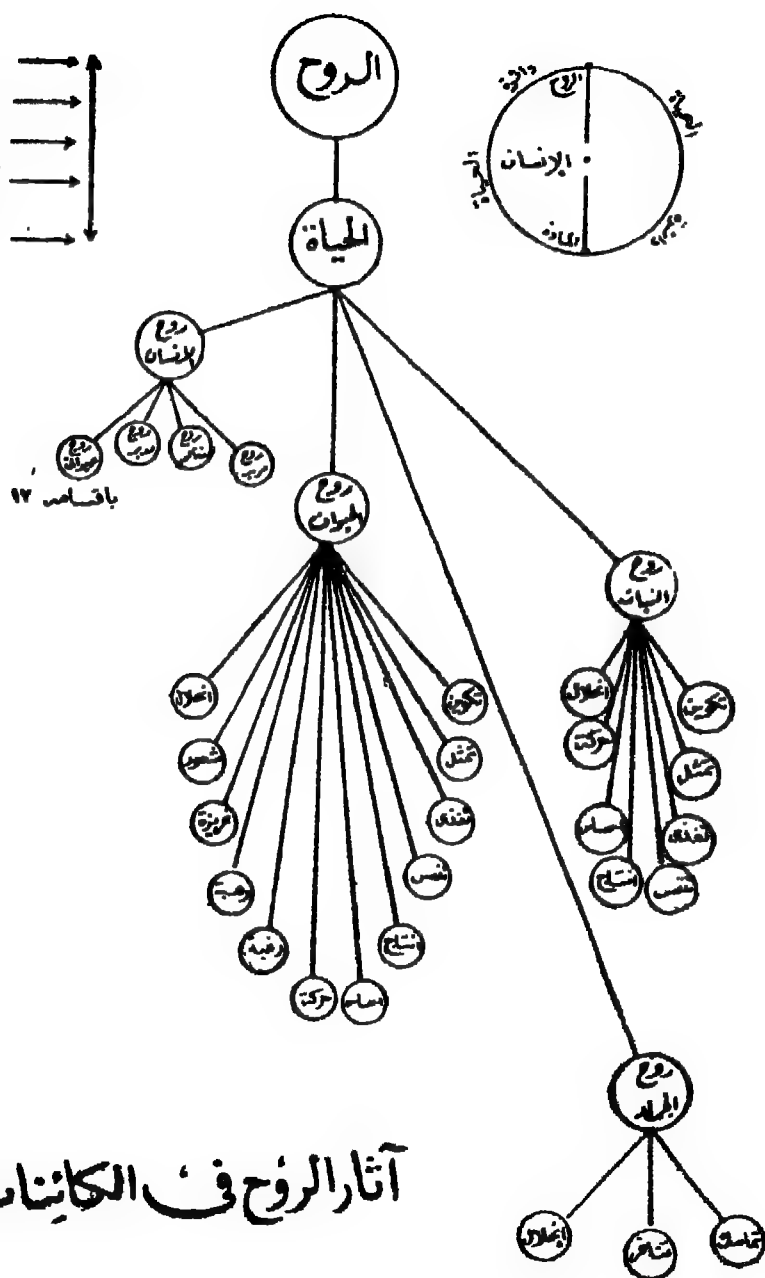
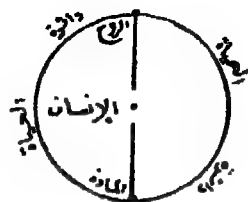
شكل ٥

الله

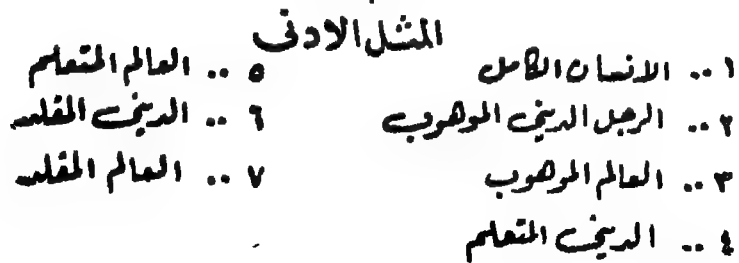


مراتب الوجود

اذا وجدت ثلاث حلقات كهذه
هل يمكن الوصول الى الحلقة الخارجية الا بواسطة الداخلية ؟



آثار الروح في الكائنات



فهرس

الموضوع	صفحة
كلمة المرحوم عباس محمود العقاد	٣
تقدمه واهداء	٥
الباب الأول	
أصل الوجود	١٣
الباب الثاني	
عالم الوجود وعالم الامكان	١٩
الباب الثالث	
سبب الوجود وعلته	٢٤
الباب الرابع	
المادية والمثالية	٣٣
الباب الخامس	
شرائط العلة	٣٧
الباب السادس	
المذاهب الفلسفية ورأى الفلاسفة فى أصل الكائنات	٦٠
الباب السابع	
حقيقة الوجود الفرق بين ظاهره وباطنه	١١١

الباب الثامن

١٢٨ العلاقة بين ذات الله وصفاته

الباب التاسع

١٤٣ صفات الله وعلاقاتها بالطبيعة

الباب العاشر

١٦٣ السببية والغائية في الوجود

الباب الحادى عشر

١٧٧ قصة تكون الكائنات الطبيعة (وجود الله هو مصدر كل الوجود)

الباب الثانى عشر

٢٤٠ التقمص وتناسخ الأرواح

الباب الثالث عشر

٢٥١ وجود الله ظاهر فى أفعاله

الباب الرابع عشر

٢٦٧ الانسان

رسوم بيانية

٢٠٩ التكوين والاعادة

٣١٠ تحليل كائنات الوجود

٣١١ المركز الكلى للوجود (ذات الله)

٣١٢ الالهام الالهى والصفات الالهية

٣١٣ الله (مراتب الوجود)

٣١٤ آثار الروح فى الكائنات

٣١٥ درجات الناس بالنسبة للمعرفة

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالتامرة

وزارة الثقافة
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر
دار الكتب العربك